

دروس خارج شفا

سال ۹۰

استاد محمد حسین حشمت پور

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس شفا استاد محمد حسین حشمت پور۹۰

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس شفا استاد محمد حسین حشمت پور۹۰

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس شفا استاد محمد حسین حشمت پور۹۰/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع:شفا

مقدمه طبیعیات شفا/ فن ۱/ طبیعیات شفا ۹۰/۰۴/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : مقدمه طبیعیات شفا/ فن ۱/ طبیعیات شفا

علم طبیعی شفا مشتمل بر۸ فن است :

۱.السماع الطبیعی۲.السماء و العالم۳.الکون و الفساد۴.الافعال و الانفعالات

۵.المعادن و الآثار العلویه۶.النفس۷.النبات۸.الحیوان

الفن الاول من الطبیعیات فی السماع الطبیعی و هو اربع مقالات. (۱)

فن اول که مورد بحث ماست سماع طبیعی است که سمع الکیان نیز نامیده می شود.

در وجه تسمیه این فن سه قول مطرح است:

۱.آنچه در این فن ذکر می شود کلیاتی است که در علوم طبیعی کار برد دارد و در واقع مبادی علوم طبیعی هستند پس متعلم وقتی وارد طبیعیات می شود اولین چیزی که به سمعش می رسید مباحث این علم است لذا این علم به سماع طبیعی نامگذاری شده است.

۲.مطالب این فن (که مبادی علوم طبیعی هستند) در اینجا به صورت غیر برهانی و به قول ابن سینا علی سبیل المصادره و الوضع بیان می شوند یعنی در اینجا اصول موضوعه هستند و براهین آنها در علم الهیات مطرح می شود پس این مطالب در اینجا فقط شنیدنی هستند نه اثبات شدنی. این وجه به وجه اول نزدیک است.

۳.معلم اول ارسطو دو مجلس درس داشت :

- یکی در صبح که مخصوص شاگردان خاصش بود و در این درس شاگردان فقط شنونده بودند و حق صحبت نداشتند یعنی حالت سماعی داشت . این علم نیز از علومی بوده که ارسطو در صبح و برای شاگردان خاصش بیان می کرده است.

-ارسطو درس دیگری نیز در بعد از ظهر داشته که عمومی بوده حالت مباحثه ای داشته است.

ص: ۱

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۳، س۱، ط ذوی القربی.

به این علم سمع الکیان نیز گفته می شود که وجه تسمیه آن نیز همین امور سه گانه است

سمع از ماده سماع به معنای شنیدن و کیان از ماده کون و به معنای عالم طبیعت (کون و فساد) می باشد و سمع الکیان و سماع طبیعی هر دو یک معنا دارند.

این فن ۴ مقاله دارد.

مصنف در هر مقاله ابتداءً فصول آن را ذکر می کند و سپس به بحث در مورد تک تک فصول می پردازد.

و اذ قد فرغنا بتیسیر الله و عونه مما وجب تقدیمه فی کتابنا هذا و هو تعلیم اللباب من صناعه المنطق ، فحَرِیٌّ بنا ان نفتتح الکلام فی تعلیم العلم الطبیعی علی النحو الذی تقرر علیه رأینا و انتهی الیه نظرنا و ان نجعل الترتیب فی ذلک المقام مقارناً للترتیب الذی تجری علیه فلسفه المشایین.

مصنف ره بیان می کنند که ابتداءً مباحث مقدماتی یعنی منطق را نوشته است سپس به علوم طبیعی می پردازد که بحث ما در همینجاست.

ابن سینا می فرمایند در این کتاب نظرات خودم را بیان می کنم ولی ترتیب ، ترتیب مشاء است.

مثلا مصنف در کتاب مبدأ و معاد علاوه بر رعایت ترتیب مشاء نظرات آنها را هم بیان می کند.

ترجمه و شرح متن: وچون با یاری و کمک خداوند فارغ شدیم از آنچه که باید مقدم می داشتیم و آن تعلیم مباحث صناعت منطق بود ، پس شایسته است برای ما که شروع کنیم در تعلیم علم طبیعی بر آن وجهی که رای ما بر آن تقرر یافته و نظر ما

بدان منتهی شده است. و شایسته است که در این مقام ترتیب را مقارن با ترتیب فلسفه مشاء قرار دهیم.

ص: ۲

تیسیر: آسان ساختن مرادف با تسهیللباب : ج لب به معنای مغز و خالص

حَرِیّ : شایستهمقارنا : منظور این است که ترتیب من عین ترتیب مشاء نیست

و ان نجعل : عطف بر ان نفتتح است

فنشدد فیما هو ابعد عن البدایه و النظر الاول و المخالف فیه ابعد من الجاحد و نتساهل فیما نفس الحق تکشف عن صورته و نشهد علی المخالف بمرائه و جحده.

مصنف بیان می دارند که تمام سعیشان را در حل مسائل مشکل خواهند گذاشت و در این گونه مواضع بحث را به صورت مستوفی بیان خواهند کرد ولی در مسائل بدیهی که خود مساله ، حق را روشن خواهد کرد ، بحث مفصل و پیچیده ای نخواهیم داشت زیرا اگر کسی در مسایل دسته اول (نظری) مخالفتی داشته باشد مخالفتش طبیعی و به خاطر سختی مسأله است از روی جحد و انکار نیست بر خلاف مسائل دسته دوم (بدیهی) که مخالف در آنجا جاحد است.

ترجمه و شرح متن : پس در آنجا که بحث از بدیهی بودن دور است (یعنی نظری است) با شدت وارد می شویم و مخالف در اینگونه مباحث از جاحد و منکر دور است (یعنی جاحد نیست) و در آنجا که خود حق نقاب از صورتش برمی دارد با تساهل و تسامح وارد می شویم و به مخالف خودنمایی و انکار بی دلیلش را نشان می دهیم.

منظور از بدایه و النظر الاول بدیهیات است .

والمخالف فیه ابعد : جمله خبریه است ولی در مقام تعلیل استمراء : خودنمایی

و ان لا یذهب عمرنا فی مناقضه کل مذهب او العدول عن الاقتصاد فی مناقضته علی البلاغ.

ص: ۳

و در همان مسایل سخت و نظری نیز همه مباحث را مطرح نمی کنیم تا عمرمان در بیان هر قول و نظر ضایع نشود.

ترجمه و شـرح متن : و شایسـته است عمرمان تلف نشود در نقض هر مـذهبی و عـدم رعایت میانه روی در نقض آن مذهب به صورت کامل.

اقتصاد : میانه روی علی البلاغ : به طور کامل مکفی می تواند قید مناقضه یا اقتصاد باشد

فکثیراً مـا نری المتکلمین فی العلوم اذا تناولوا بنقضـهم مقاله واهیه او اکبوا ببیانهم علی مسأله یلحظ الحق فیها عن کثب ، نفضوا کل قوه و حققوا کل قسمه و سردوا کل حجه و اذا تلجلجوا فی المشکل و خلصوا الی جانب المشتبه ، مروا علیه صفحا.

ترجمه و شـرح متن : و در بسـیاری از مـوارد می بینیم که متکلمین در علـوم (منظور متکلم اصـطلاحی نیست بلکه متکلم لغوی است یعنی صحبت کننده در علم) در مباحث بدیهی و ساده تمامی استدلالات را بیان می کنند و با تمام قدرت مسأله را مطرح می کنند و کل تقسیمات و ادله را بیان می کنند ولی وقتی به مباحث مشکل می رسند سریع رد می شوند.

فکثیرا ما : بیان علت انتخاب شیوه بحث تناولوا بنقضهم : اخذوا بنقضهم یعنی شروع به نقض کردند

اکبوا : روی آوردندعن کثب : عن قریب به زودی

نفضوا کـل قوه : یعنی کـل قوای خود را از اشـتغالات خلاـص کردنـد و به این مسأله پرداختنـد . منظور تمامی قوای ادراکی و شاید هم قوای ادراکی و هم عملی باشد.

سردوا : نیکو و پیاپی گفتند خلصوا : رسیدندجانب : کنار

مرو علیه صفحا : با گذشت و اغماض رد شدند.

و نحن نرجوا ان یکون وراء ذلک سبیل مقابله لسبیلهم و نهج معارض لنهجهم و نجتهد ما امکن فی ان ننشر عمّن قبلنا الصواب و نعرض صفحا عمّا نظنهم سهوا فیه و هذا هو الذی صدّنا عن شرح کتبهم و تفسیر نصوصهم ، اذ لم نأمن الانتهاء الی مواضع یظن انهم سهوا فیها فنضطر الی تکلف اعتذار منهم او اختلاق حجه و تمحلها لهم او الی مجاهرتهم بالنقض و قد اغنانا الله عن ذلک و نصب له قوما بذلوا طوقهم فیه و فسروا کتبهم فمن اشتهی الوقوف علی الفاظهم فشرحهم تهدیه و تفاسیرهم تکفیه و من نشط للعلم و المعانی فسیجدها فی تلک الکتب منثوره و بعض ما افاده مقدار بحثنا مع قصر عمرنا فی هذه الکتب التی عملناها و سمیناها کتاب الشفاء مجموعا والله ولیّ تأییدنا و عصمتنا و من ههنا نشرع فی غرضنا متوکلین علیه (۱)

ابن سینا می فرمایند ولی ما برخلاف آنها عمل می کنیم یعنی در مباحث آسان و بدیهی سریع رد می شویم و در مباحث سخت و نظری بحث را به صورت مستوفی بیان می کنیم یعنی راهی را در عرض و برخلاف راه آنها می پیماییم.

ما تا جایی که ممکن است تلاش می کنیم که حقی که گذشتگان گفته اند را نشر دهیم و در جایی که گمان می کنیم (از باب تواضع) آنها اشتباه کرده اند با اغماض رد می شویم.

همین روشی که در پیش گرفته ایم و یا اینکه خواستیم با اغماض از اشتباهات گذشتگان رد شویم ،منع کرده ما را که شرحی بر کتب گذشتگان بنوشتیم و مطالب علمی را در کتابی مستقل بیان کردیم چون اگر بخواهیم شرحی بنویسیم لا جرم به مطالب اشتباه گذشتگان بر می خوریم که مجبوریم یا دلیلی برای بحث اشتباه آنها اقامه کنیم و یا نقضشان را آشکار کنیم که هر دو کار به نظر ما ناپسند است .

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۴، س۳، ط ذوی القربی.

و هر کس بدنبال چنین مسایلی است به کتب شرح مراجعه کند (که متاسفانه در زمان حال موجود نیستند).

ترجمه و شرح متن : و ما امیدواریم که راهی مقابل و مخالف راه آنها وجود داشته باشد و تا جایی که میتوانیم سعی می کنیم از گذشتگانمان حق و صواب را نشر دهیم و از آنجایی که گمان می کنیم در آن اشتباه کرده اند با اغماض رد می شویم این ما را منع کرده از شرح نویسی بر کتب گذشتگان و تفسیر نصوص آنها چون می ترسیم که بحث به مواضعی ختم شود که گمان می کنیم که در آنجا اشتباه کرده اند و درنتیجه مجبور می شویم با تکلف عذری برای انها بیاوریم و حجتی برای آنها خلق کنیم(در حالی که وجود ندارد) و یا اینکه نقض آنها را آشکار کنیم (ویا نقض آنها را آشکارانه بیان کنیم) در حالی که خدا ما را از نوشتن چنین شروحی بی نیاز کرده و قومی را بر این کار برانگیخت که طاقتشان را در این کار بذل کردند و کتب گذشتگان را شرح کردند و کسانی که می خواهند مطلع شوند بر الفاظ گذشتگان ، شروح آنها ، آن طالبین را راهنمایی می کند و تفاسیر آنها طالبین را کفایت می کند وهر که دنبال علم و معانی است پس آن را می یابد در مجموعه کتب (مجموعه کتب شفا یا کتب گذشتگان ، هر دو احتمال را مر حوم آقا جمال خوانساری در اینجا مطرح کرده اند).

و بعض از مطالبی را که مقدار تلاش ما با درنظر گرفتن کوتاهی عمرمان به ما داده در این کتب موجود است (یعنی همه معلومات ما در این کتب نیست) و این کتب را مجموعا «شفا» نامیدیم.

ص: ۶

وخداوند سرپرست تایید ماست(یعنی ما را تایید می کند) و سرپرست عصمت ماست (یعنی ما را در نوشتن این کتاب از اشتباه محفوظ می دارد.)

نهج : راه مستقیم روشنی که انسان را به نتیجه می رساند.تمحل : چیزی را با حیله خواستن

المقاله الاولی فی الاسباب و المبادی للطبیعیات خمسه عشر فصلا. (۱)

(ا) فی تعریف الطریق اللذی یتوصل منه الی العلم بالطبیعیات من مبادیها.

در علم برهان بیان شد که «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» تنها راه رسیدن به علم شروع از طریق مبادی و علل علم است.

(ب) فی تعدید المبادی للطبیعیات علی سبیل المصادره والوضع.

شمردن مبادی علم طبیعی ولی نه به صورت برهانی بلکه به صورت مصادره و اصول موضوعه چون مبادی عام علم ، باید در علم فوق اثبات شوند که در اینجا علم الهیات است.

مبادی خاصه را در خود علم اثبات می کنیم.

مبادی عامه عبارت اند از هیولی و صورت و مبدأ فاعلی و علت غایی را به مبدأ فاعلی بر میگردانند.

(ج) فی کیفیه کون هذه المبادی مشترکه.

وقتی گفته می شود مبدأی مشترک است مثلا فاعل

یا منظوراز اشتراک ، مبدأ واحدی است یعنی شخصی است که کارهای مشترکی می کند (تعدد فعل) یعنی ذاتی است شخصی موجود در خارج و یا منظوراز اشتراک ، مبدأ فاعل کلی است که جامع بین همه فواعل است یعنی ذاتی است کلی موجود در ذهن

درفصل سوم این مسأله را به صورت کامل بیان می کنیم

(د) فی تعقیب برمانیدس و مالیسوس فی امر مبادی الوجود.

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۵، س۱، ط ذوی القربی.

این دو شخص ، دو حکیم بودند که نظر خاصی در امر وجود داشتند معتقد بودند جهان دارای مبدأی واحد غیر متحرک است یکی می گوید مبدأ متناهی است و دیگری آن را غیر متناهی می داند ولی مشکل اصلی اینجاست که آن مبدأ را در امری خاص تعیین می کنند مثلا می گویند مبدأ آب است یا نارو ....

این سینا طبق ظاهر کلام بر آنها اشکال می کند ولی صدرا در جلد ۸ افسار سخن آن ها را بجهاتی کنایی می داند و همه را موحد می داند و نار و ماء و .... را بیان خاصی از خداوند می داند.

بعضی از حکما نیز اقوال دیگری دارند که بیان خواهد شد.

(ه) فی تعریف الطبیعه.

طبیعت معانی متفاوتی قریب به ۱۳ معنا دارد مثل اینکه طبیعت نیرویی است که منشأ حرکت و سکون شیء می شود البته قیود دیگری نیز دارد که در محل خود بیان می شود.

(و) فی نسبه الطبیعه الی الماده و الصوره و الحرکه.

ایشان طبیعت را در بساطت با صورت نوعیه یکی می دانند برخلاف مرکبات

ماده قابل طبیعت و حرکت اثر طبیعت است

(ز) فی الفاظ مشتقه من الطبیعه و بیان احکامها.

بررسی کلمات مرتبط با طبیعت مانند طبیعیّ

(ح) فی کیفیّه بحث العلم الطبیعی و مشارکته بعلم آخر ان کان یشارکه.

در این فصل از کیفیت بحث در طبیعیات و مباحثی که علاوه بر علم طبیعی در سایر علوم نیز مطرح هستند بحث می شود.

(ط) فی تعریف اشد العلل اهتماما للطبیعی فی بحثه.

هر شیء چهار علت دارد : مادی صوری فاعلی غایی

کدام یک از این علل برای عالم طبیعی اهمیت بیشتری دارد و در علم طبیعی مهمتر است

(ی) فی تعریف اصناف عله عله من الاربع.

این بحث مانند بحث علل در الهیات است

(ک) فی مناسبات العلل. (۱)

بررسی روابط بین علل مثلا علت غایی محرّک فاعلیّت فاعل است وباعث می شود فاعلیت بالقوه فاعل ، تبدیل به بالفعل شود.

(ل) فی اقسام احوال العلل.

بیان حالات مختلف علل مثلا علت بالذات و بالعرض

این بحث در کتاب شوارق الالهام به صورت مفصل و مستوفی آمده است.

(م) فی ذکر البخت و الاتفاق و الاختلاف فیهما و ایضاح حالهما.

مراد از بخت و اتفاق چیست و آیا می تواند علت باشد یا خیر؟

چیزی که دائما منشأ ایجاد چیزی است علت نامیده میشود ولی اگر نادر باشد بخت و اتفاق نامیده میشود که بحث آن مفصلا خواهد آمد.

(ن) فی نقض حجج من اخطأ فی باب الاتفاق و البخت و نقض مذهبهم.

بعضی از علما در بعضی مسایل ، علت فاعلی یا غایی را منکر شده و قائل به بخت و اتفاق شده اند که ادله آنها را ذکر کرده و رد می کنیم.

(س) فی احوال العلل فی المباحث و طلب اللم و الجواب عنه.

مباحث یعنی مبحث «ما» مبحث «هل» مبحث «لم»

سوال با یکی از این سه تا مطرح میشود.

دراین فصل بیان می کنیم که مثلاـ اگر با لم از شیء طبیعی سوال شد در جواب آیا باید علت فاعلی آورد یا مادی یا صوری؟که خواهیم گفت فاعل یا مشیر باید آورده شود.

فصل۱/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا ۹۰/۰۴/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : شیوه ورود به علم سماع طبیعی فصل۱/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

ص: ۹

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۶، س۱، ط ذوی القربی.

خلاصه جلسه قبل : در جلسه قبل بیان شد که علوم طبیعی هشت فن هستند و فن اول سماع طبیعی است که خود دارای ۱۵ فصل است.

أ. فصل فی تعریف الطریق الذی یتوصل منه الی العلم بالطبیعیات من مبادیها. (۱) [۱]

در ابتدای مقاله باید مطالبی مطرح می شد که هم سبب ورود به مباحث فصول و هم ارتباط مباحث با یکدیگر را روشن می ساخت.

ابن سینا ره این مباحث را در ادامه فصل مطرح می کند ولی ما آن را قبل از ورود به فصل بیان می کنیم.

موضوع علم سماع طبیعی عبارت است از جسم بما هو متغیر. این موضوع دارای مبادی و عوارضی است. جسم مبادی عامی دارد و مبادی خاصی.در ماهیت مبادی عام می توانیم بحث کنیم ولی از وجود مبادی عام نباید بحث کنیم مگر به صورت اصل موضوعی ولی در مورد مبادی خاص(مثلا مبادی جسم نامی) می توان هم از وجودش و هم ماهیتش بحث کرد.

ولی از همه عوارض چه اعم و چه اخص می توان بحث کرد البته عوارض ذاتی نه هر عارضی.

مبادی و عوارض عامه در ابتدا و صدر علم باید مطرح شوند ولی عوارض و مبادی خاصه در هر فصل به صورت جداگانه بحث می شوند.

فعلا در ابتدای علم هستیم لذا فقط عوارض و مبادی عامه را مطرح می کنیم.

مبادی عامه جسم همانطور که بیان شد سه مبدأ هستند:

۱.ماده یا همان هیولی ۲.صورت جسمیه ۳.فاعل

ص: ۱۰

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴،ص۷، س۱، ط ذوی القربی.

نکته : ماده و صورت مبدأ و سبب داخلی جسم وفاعل مبدأ و سبب خارجی جسم است.

عوارض مشترکه اجسام دو موردند:

۱.حرکت ۲. سکون

حال با توجه به مبادی و عوارض جسم، موضوع مقالات را برای درک بهتر فن سماع طبیعی بیان می کنیم :

مقاله اولی در مورد مبادی است یعنی بحث در مورد ماده و صورت و فاعل و به مناسبت فاعل در مورد علل نیز صحبت می کنیم. بحث ما نیز در آنجا در مورد ماهیات مبادی است نه وجودشان و اگر از وجودشان بحثی شد برای اثبات نیست بلکه برای پذیرش به صورت اصل موضوعه است. پس مقاله اولی مربوط به مبادی مشترکه جسم است.

در مقاله دوم از حرکت و سکون بحث میکنیم که عوارض عامه جسم هستند و به مناسبت این دو بحث از زمان و مکان مطرح می شود.

مقاله سوم نیز مربوط به حرکت و سکون است مانند تتالی اجسام و تشافع و..

مقاله چهارم نیز در مورد حرکت است.

پس تمامی مقالات این فن در مورد مبادی و عوارض موضوع (جسم) هستند.

این بحثها باید در ابتدای مقاله ذکر می شد ولی چون موضوع هنوز بیان نشده بود و آشنایی با علم طبیعی وجود نداشت در اینجا بحث شد.

نکته : در همه ی علوم باید به رابطه بین ابواب و فصول کتاب دقت شود خصوصا در عبارات ابن سینا این مطلب خیلی به درک علم کمک می کند. در عبارات ابن سینا علاوه بر دقت به ابحاث و ترتیب آنها باید به روابط کلمات هر فصل نیز دقت شود در سایر کتب نظم مشخص است ولی در کتب ابن سینا معمولا این روابط مخفی هستند لذا سیر بحثی ابن سینا در هر مطلب بیان خواهد شد.

ص: ۱۱

بحث ما در این فصل در مورد این است که امور طبیعی را باید از طریق مبادیش شناخت.«ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها»

پس در نتیجه برای شناخت امور طبیعی باید از مبادی آنها شروع کرد و گفته خواهد شد که همه مبادی به مبدأ فاعلی بر می گردند ولی ما با مبادی صوری و مادی نیز سروکار داریم و بیانش می کنیم.

مبادی علم طبیعی به دو دسته تقسیم می شوند :

الف) مبادی عام که خود شامل سه قسم است :

۱.مبادی اعم : مبادی برای همه امور طبیعیه.

۲. مبادی اخص : مبادی برای اجناس طبیعی.

۳. مبادی اخص الاخص : مبادی برای انواع طبیعی.

ب) مبادی خاص که مربوط به جزییات هستند.

با مبادی خاص در ابتدای مقاله کاری نداریم ولی در مورد مبادی عام باید بحث کنیم که کدام یک از این سه مبدأ به عقل نزدیکتر اند و شناخته شده ترند برای عقل و کدام به طبیعت نزدیکتر و شناخته شده ترند.

بعدا نتیجه خواهیم گرفت که چون بحث ما بحث عقلی است لذا ملاک سنجش برای شروع بحث نزدیکی به عقل و اعرفیت عندالعقل است مثلاـ نزد عقل مبادی عامه نسبت به مبادی خاصه اعرف اند، بسایط نسبت به مرکبات اعرفند، علل نسبت به معالیل اعرف اند ولی نزد طبیعت امر بالعکس است.

پس در این فصل نتیجه می گیریم که اگر بخواهیم به مطالب این علم برسیم اول باید از مبادی عامه شرع کنیم. این قانونی کلی در مورد همه علوم است و در علم طبیعی نیز جریان دارد.

ابن سینا (ره) در این فصل ابتداءً از جایگاه علم طبیعی و موضوعش و رابطه این علم با سایر علوم بحث می کنند و سپس مختصراً به عوارض می پردازند و بیان می کنند که ما باید از امور طبیعیه بحث کنیم و سپس به مناسبت این مطلب بحثی مختصر راجع به طبیعت انجام میدهند و سپس به مبادی امور طبیعیه می پردازند.

علوم به لحاظ های مختلفی تقسیمات متفاوتی دارند و در یک تقسیم علوم به اعتبار موضوعشان به کلی و جزیی تقسیم می شوند :

- علم کلی : علمی است که موضوعش کلی است.

- علم جزیی : علمی است که موضوعش جزیی است.

کلیت و جزییت علوم نسبی هستند. طبق نظر فلاسفه علم الهی، کلی مطلق است البته عرفا می گویند عرفان علم کلی مطلق است.

بعد از بیان این مطلب ابن سینا این بحث کلی و جزیی را بر ما نحن فیه تطبیق میدهند به این بیان که :

علم طبیعی نسبت به فلسفه الهیات جزیی است زیرا موضوعش جسم است و موضوع علم الهی موجود بما هو موجود است لذا جسم که یکی از مصادیق موجود است جزیی تر از موجود است. و مثلاً علم طب نسبت به علم طبیعی جزیی است و علم طبیعی نسبت به طب کلی است لذا علم طبیعی با یک نظر کلی و با نظر دیگر جزیی است.

قد علمتم من الفن الذی فیه علم البرهان الذی لخصناه ان العلوم منها کلیه و منها جزییه و علمتم مقایسات بعضها الی بعض فیجب ان تعلم الآن ان العلمم الذی نحن فی تعلیمه هو العلم الطبیعی و هو علم جزیی بالقیاس الی ما نذکره فیما بعد ؛ و موضوعه اذ قد علمتم ان لکل علم موضوعا هو الجسم المحسوس من جهه ما هو واقع فی التغیر و المبحوث عنه فیه هو الاعراض اللازمه له من جهه ما هو هکذا و هی الاعراض التی تسمی ذاتیه و هی اللواحق التی تلحقه بما هو هو سواء کانت صورا او اعراضا او مشتقه منهما علی ما فهمتم.

ص: ۱۳

در فن منطق در باب برهان (نه خود کتاب برهان شـفا) دانستید که بعضـی از علوم کلی و بعض دیگر جزیی هسـتند و مقایسات بعض علوم با بعض دیگر را شـناختید که کدام علم نسـبت به کدام علم جزیی است و کدام کلی است پس واجب است بدانید که علمی که الآن در صدد تعلمیش هستیم علم طبیعی است که نسـبت به علمی که بعدا ذکر می کنیم (علم الهی) جزیی است. و موضـوع علم طـبیعی چـون دانستیـد که هر علمی د ارای موضـوعی است جسم محسـوس است از این جهت که واقع در تغیر است یعنی تغییر می کنـد و آنچه که در علم طبیعی از آن بحث می شود، آن اعراض لازمه (بر خلاف مفـارق) جسم است از آن جهـت کـه جسـم متغیر اسـت (یعنی از اعراض لازمه جسـم کـه مربـوط به تغیر انـد بحث می شـود) و این اعراض لازمه، اعراضی هستند که ذاتی نامیده می شوند و اعراض ذاتیه لواحقی هستند که ملحق می شوند جسم را بما هو هو.چه این عوارض صورت نوعیه باشند یا اعراض یا مشتق از آن دو.

جمله « اذ قد علمتم ان لکل علم موضوعا» جمله معترضه است

منظـور از اینکه گفته انـد «و موضـوعه هو الجسم المحسوس من جهه مـا هو واقع فی التغیر» در واقع این است که تغیر در جسـم واقع می شـود نـه اینکـه جسم در تغیر قرار می گیرد و این عبـارت برای مبـالغه است یعنی جسم در مسـیر تغیر است این کلام تاکیـد بیشتری دارد به عبارت دیگر این تغیر است که بر جسم عارض می شود لـذا موضوع علم طبیعی جسم است از آن جهت که تغیر در جسم واقع می شود و ابن سـینا که جای این دو را برعکس کرده اند و گفته اند که موضوع علم طبیعی جسم اسـت از آن جهت که جسم واقع در تغیر است، این کلام برای مبالغه بیشتر در حدوث تغیر در جسم و عروض آن بر جسم است.

ص: ۱۴

علوم حقیقی موضوع می خواهند و علوم اعتباری مثل تاریخ و حتی فقه بی نیاز از موضوع اند البته به جامعی نیازمندند که در حول آن بحث شود ولی علوم غیر حقیقی به موضوعی که از عوارض ذاتیه آن بحث شود نیازی ندارند البته گاهی می توان برای علوم اعتباری نیز موضوعی مطرح کرد ولی لزومی ندارد. به هر حال همه ی علوم دارای جامع هستند و الا بحث کشکولی مشود.

علم حقیقی علمی است که حکایت از واقعیت می کند یعنی به دنبال موجودات واقعی است که شامل مجموعه علوم فلسفی می شود.

همه علوم درباره عوارض ذاتیه موضوعشان بحث می کنند و ذاتیات موضوع بین الثبوت اند که از آنها بحثی نمی شود.

عرض ذاتی در مقابل عرض غریب است که خود شامل سه قسم است :

۱. عرضی که بی واسطه بر معروضش عارض شود مانند نطق برای انسان که در واقع کیف یا فعل است و این که می گویند نطق فصل است منظور نفس ناطقه انسان است و نطق در حقیقت جانشین فصل است و اگر نطق را عارض نگیریم مثال مناسب این قسم تعجب میشود.

۲. عارض با واسطه مساوی مانند ضحک که هر چند با واسطه تعجب عارض می شد ولی تعجب عارض ذاتی مساوی است در نتیجه ضحک نیز عرض ذاتی نامیده می شود.

۳.عرض اخص : عرضی است که از معروضش اخص است .

قسم سوم اختلافی است و نظر ابن سینا این است که اگر عارض اخص باشد عرض ذاتی است ولی اگر لامر اخص باشد غریب است مثلاـ ضحک برای حیوان عرض غریب است چون عارض اخصی است که لامر اخص (نطق) بر حیوان عارض می شود یعنی امر اخصی مثل نطق بین ضحک و حیوان فاصله شده است ولی نطق برای حیوان عرض ذاتی است هر چند اخص است ولی چون واسطه اخص ندارد لذا عرض ذاتی است.

ص: ۱۵

تفاوت این دو قسم این است که در قسم اول یعنی عرض اخص، معروض بعد از عروض عارض اخص می شود مثلاـ حیوان بعد از عروض نطق تخصیص می خورد و انسان را بوجود می آورد لذا عرض نطق بر خود ذات حیوان قبل از تخصیص، عارض شده لذا ذاتی است ولی قسم دوم یعنی عارض لامر اخص بعد از تقیید معروض به امری اخص عارض شده است مثلا حیوان ابتداءً به وسیله نطق تخصیص یافته و سپس ضحک با واسطه نطق بر حیوان عارض شده است. مشخص است که معروض که حیوان باشد قبل از آمدن عارض یعنی ضحک بوسیله عرضی دیگر چون نطق تخصیص یافته بوده فلذا چنین عرضی یعنی ضحک نسبت به چنین معروضی یعنی حیوان ذاتی نیست چون بعد از تخصیص حیوان به ناطق عارض شده است پس عرض ذاتی برای حیوان نیست بلکه عرض ذاتی آن نوع اخص یعنی انسان است چون بر انسان با واسطه مساوی عارض شده است.

عبارت ابن سینا ره که فرموده اند : « و هی اللواحق التی تلحقه بما هو هو» شامل هر سه قسم عرض ذاتی می شود.

جسم بما هو جسم مرکب است از هیولی و صورت جسمیه لذا صورت نوعیه نسبت به مطلق جسم عارض است ولو نسبت به جسم اخص یعنی اجسام خاص یا همان انواع، ذاتی است.

منظور از اشتقاق در اینجا اشتقاق لغوی و ادبی نیست بلکه منظور اشتقاق فلسفی است یعنی چیزی که مرکب از صورت و عرض باشد مانند فطوست للانف که به معنای پهنی یا فرورفتگی بینی است پس در فطوست هم صورت انف مأخوذ است و هم گودی و یا پهنی لذا مرکب از صورت یعنی انف و عرض یعنی پهنی است و بر پای پهن اطلاق نمی شود.

ص: ۱۶

و الامور الطبیعیه هی هـذه الاجسام من هـذه الجهه و ما یعرض لها من حیث هی بهـذه الجهه و و تسـمی کلها طبیعیا بالنسـبه الی القوه التی تسـمی طبیعه التی سـتعرفها بعد. فبعضها موضوعات لها و بعضها آثار و حرکات و هیئات تصدر عنها. فان کان للامور الطبیعیه مبادئ و اسـباب وعلل و لم یتحقق العلم الطبیعی الا منها فقد شـرح فی تعلیم البرهان انه لا سبیل الی تحقق معرفه الامور ذوات المبادی الا بعـد الوقوف علی مبادئها و الوقوف من مبادئها علیها و ان هـذا النحو من التعلیم او التعلم هو الـذی یتوصل منه الی تحقق المعرفه بالامور ذوات المبادی.

امور طبیعی بر دو چیز اطلاق می شوند یکی اجسام از این جهت که متغیر اند و دیگر عوارضی که از این حیث بر جسم عارض می شوند. پس امور طبیعیه اعم از عوارض و موضوع اند و به اینها امور طبیعی می گوییم بخاطر نسبت دادن (نسبت ادبی) این امور به طبیعت که بعضی از این امور طبیعی یعنی اجسام موضوع طبیعت هستند و بعض دیگر یعنی عوارض، آثار او هستند.

طبیعت نیرویی است که در جسم موجود است که بیان آن مفصلا در فصل مربوطه خواهد آمد.

در قسمت برهان علم منطق نیز گفته شد که ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها یعنی اگر شیء خارجی دارای اسباب باشد تنها راه شـناخت آن شـیء از راه اسـباب آن است چه اسباب داخلی یعنی ماده و صورت یا همان جنس و فصل و چه سبب خارجی که فاعل باشد یعنی ابتدا باید مبادی را شناخت و سپس با کمک مبادی مسائل علم را فرا گرفت.

ص: ۱۷

در نتیجه استدلال ما برای اینکه از چه مسائلی باید شروع کنیم از این قرار است :

استدلال : قیاس اقترانی شکل اول

صغری: امور طبیعیه که موضوع مسائل علم سماع طبیعی هستند دارای اسباب و مبادی هستند.

کبری : ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها.

نتیجه : برای شناخت علم سماع طبیعی ابتداءً باید از اسباب و مبادی آن شروع کرد.

و این نوع از تعلیم و تعلم شیوه صحیح بحث در علومی است که ذوات المبادی هستند و این شیوه ما را به معرفت تحقیقی علم می رساند.

نکته : علم طبیعی علمی عقلی است و با اکتشافات تجربی جدید باطل نمی شود الا اینکه برهانی عقلی در رد آن اقامه شود.

شیوه ورود در مباحث طبیعی فصل۱/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا. ۹۰/۰۴/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ادامه بحث شیوه ورود در مباحث علم سماع طبیعی فصل۱/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

خلاصه جلسه قبل : در جلسه قبل بیان شد که اگر بخواهیم به امور طبیعیه واصل شویم باید از مبادی آنها شروع کنیم چون امور طبیعیه دارای اسباب اند و ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها.

و ایضا ان کانت الامور الطبیعه ذوات مبادئ فلا یخلو اما ان تکون تلک المبادی لجزیی جزیی منها و لا تشترک کافتها فی المبادی فحینئذ لا یبعد ان یفید العلم الطبیعی اثبات انیه هذه المبادی و تحقیق ماهیتها معا. (۱)

حالا در مورد خود مبادی باید بحث کنیم که چندقسم اند و چگونه باید مورد بحث واقع شوند تا بتوانیم به واسط علم به این مبادی به مسائل پی ببریم.

ص: ۱۸

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۷، س۱۶، ط ذوی القربی.

مبادی تقسیم می شوند به مبادی جزییه و مشترکه یا به عبارت دیگر خاصه و عامه.

و عامه نیز منقسم است به :

۱.اعم برای جمیع امور طبیعیه مانند هیولی.

۲.اخص به اجناس طبیعی مانند مبادی خاصی که برای جسم نباتی باشد .

۳. اخص الاخص که مربوط به انواع است مانند مبادی که برای نوع انسان باشد .

هر سه قسم عام هستند ولی هر کدام نسبت به مافوق خود خاص هستند و مبادی اعم ، عام مطلق اند .

پس درنتیجه مبادی چهار قسم می شونـد یک قسم عام مطلق و دو قسم عام وخاص نسبی یعنی اضافی و یک قسم خاص مطلق که در جلسه قبل تقسیم آن بیان شد.

مبـادی مختص یـا همـان خـاص(چه خـاص مطلق و چه خـاص نسبی، یعنی هم مبـادی اخص و هم اخص الاـخص و هم مبادی جزییه)را می توان در خود علم بیـان کرد و نیازی نیست که در علم فوق مطرح شونـد هم ماهیتاً و هم وجوداً یعنی هم به لحاظ تصور، ماهیت آن را مشخص می کنیم و هم به لحاظ تصدیق، وجود آن را اثبات می کنیم.

مبادی عام (اعم یا همان عام مطلق) نیز دو قسم اند :

۱.بدیهی : اینگونه مبادی اصلا محتاج به اثبات نیستند نه در علم فوق و نه علم مربوطه هرچند می توانند قابل اثبات باشند.

۲. نظری : اینگونه مبادی باید در علم فوق یعنی الهیات اثبات شوند چون موضوع فلسفه الهیات مطلق وجود است.

اما در مورد ماهیت این مبادی می توان بحث کرد چه بدیهی باشند و چه نظری.

پس تصـدیق مبـادی عـام بر عهـده علم فوق است و درعلم مربوطه اثبات إنّیت نمی کنیم بلکه فقط به عنوان اصل موضوعه می پذیریم ولی تصور آنها بر عهده خود علم است.

ص: ۱۹

ترجمه و شرح متن :

و همچنین در شرح تعلیم برهان بیان شد که اگر این امور طبیعیه داری مبدأهایی باشند پس یا این مبادی برای شخص شخص امور طبیعی هستند و مشترک بین همه امور طبیعیه نیستند ، پس در این هنگام که این مبادی ، خاص برای هر مسئله هستند بعید نیست که علم طبیعی هم اثبات این مبادی را افاده کند و هم تحقیق ماهیتشان را.

و ایضا : یعنی این مطلب نیز در شرح تعلیم برهان بیان شد.

لا ـ تشترک کافتها فی المبادی : یعنی همه امور طبیعیه دراین مبادی مشترک نیستند پس شامل مبادی خاص مطلق و نسبی می شود یعنی هم مبادی مختص و هم اخص و هم اخص الاخص.

نکته : شاید بتوان گفت که اصلا مبادی خاص مطلق در علم مطرح نمی شوند چون در علوم دنبال احکام و مسائل کلی هستیم نه اشخاص الا اینکه شخص خاص و مهمی باشد که دارای احکام بخصوصی باشد پس می توان منظور از مبادی خاص را در اینجا فقط دو قسم اخص و اخص الاخص گرفت و قسم مختص را که خاص مطلق است به کلی از دایره مبادی مطرح شده در علوم خارج کرد.

لا یبعد : منظور این نیست که شک دارم و مطمئن نیستم بلکه منظور این است که قابل طرح و اثبات اند و شأنشان این است که در اینجا مطرح شوند یعنی اگر کسی خواست آنها را در جایی دیگر بحث کند اشکالی ندارد و لزوما نباید در اینجا مطرح شوند ولی جای مناسب آنها اینجاست. شاید نیز منظور این باشد که در جایی که احتیاج به اثبات و تحقیق ماهیت است باید بحث شود و در غیر آنجا لازم نیست یعنی فقط در نظریات .

ص: ۲۰

و ان كـانت الاـمور الطـبيعيه تشـترك فى مبـادئ اوَل تعمّ جميعهـا و هى الـتى تكـون مبـادئ لموضوعهـا المشـترك و لأـحوالها المشترکه لا محاله فلا يكون اثبات هذه المبادئ ان كانت محتاجه الى الاثبات على صناعه الطبيعيين كما علم فى الفنّ المكتوب فى علم البرهان بل على صناعه اخرى و اما قبول وجودها وضعا و تصور ماهيتها تحقيقا فيكون على الطبيعى. (۱)

ترجمه و شرح متن :

و اگر امور طبیعیه مشترک باشـند در مبادی اُوَلی که مشترک بین همه امور طبیعیه هسـتند ــو این مبادی اوَل ، مبدأهایی هستند که لاـ محاله شامل موضوع مشترک و احوال مشترک امور طبیعیه می شونـد ــ پس این مبادی اگر محتاج به اثبات باشـند یعنی بـدیهی نباشـند ونظری باشـند پس اثبات آنها بر عهـده صـناعت طبیعی نیست بلکه بر عهـده علم فوق است همانطور که در فن مکتـوب منطق در قسـمت برهـان دانسـته شـد. و امـا قبول وجود این مبـادی به صورت اصـل موضوعه و تصور مـاهیت آنهـا به صورت تحقیقی بر عهده عالم طبیعی است یا بر عهده علم طبیعی است.

و ان کانت : عدل «إمّا» در صفحه قبل است ولی صحیح تر این بود که از «و إمّا» استفاده شود.

نکته : اینگونه تعابیر در متون ابن سـینا فراوان است مثلا اوّلا می گویـد ولی ثانیا نمی گویـد و حتی در بعضـی از نوشـته هایش گفته است که من عمـدا از چنین تعابیری اسـتفاده می کنم و عباراتم را مبهم و سـخت بیان می کنیم تا دو دسـته را از فراگیری این علوم باز دارم :

ص: ۲۱

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۸، س۱، ط ذوی القربی.

۱. دسته ای که استعداد کافی برای یادگیری این علوم ندارند چون این دسته توانایی فرا گرفتن این علم را ندارند لذا با سختی کار خودشان این علم را ترک می کنند.

۲. عده ای که می خواهند از علوم سوء استفاده کنند. چون این دسته به دنبال این هستند که با فراگیری این علوم بر مردم سلطه پیدا کنند لذا با سختی کار انگیزه شان ضعیف تر می شود و سعی می کنند راه آسان تری را برای تسلط بر مردم پیدا کنند.

به هر حال با سخت نوشتن ، این علوم به دست اهل خودش می افتد و از دسترس نااهلان دور می ماند.

مبادی اول : مبدأهایی هستند که می توانند تقسیم شوند به مبادی ریز تر چون عام اند و لذا اول یعنی اولی نامیده می شوند.

احوال : منظور محمولات است.

لا محاله : یعنی چون مبادی اوَل هستند پس حتما موضوع و همه محمولات را در بر میگیرند و برای همه آنها مبدأ هستند.

تصور ماهیتها تحقیقا : منظور تعریف تحقیقی است یا همان تعریف حدی(شرح الاسم) و رسمی نه تعریف شرح اللفظی. تعریف رسمی را نیز داخل در تعریف حقیقی دانستیم چون مثلاـ جوهر که از مبادی علم طبیعی است دارای حد نیست چون جنس الاجناس است و جنسی عام تر از آن نیست تا بوسیله ی آن تعریف شود.

نکته : تعریف به تمام ذات اگر قبل از علم به وجود محدود باشد به آن شرح الاسم می گویند و اگر بعد از علم به محدود باشد ، بدان حد می گویند و تعریف شرح اللفظی همان تعریف لغوی است مانند تعریف انسان به بشر. بعضی اوقات نیز تسامحا شرح الاسم را بجای شرح اللفظ به کار می برند ولی اصطلاح صحیح همان است که بیان شد.

ص: ۲۲

و ایضا ان کانت الامور الطبیعیه ذوات مبادئ عامّه لجمیعها و ذوات مبادئ اخص منها یکون مثلا لجنس من اجناسها مثل مبادئ النامیه منها و ذوات مبادئ اخص من الاخص تکون مثلا لنوع من انواعها مثل مبادئ النوع الانسانی و کانت ایضا ذوات عوارض ذاتیه عامه لجمیعها و اخری عامه لجنس و اخری عامه لنوع فانّ وجه التعلیم و التعلم العقلی فیها ان یبتدأ بما هو اعم و نسلک الی ما هو اخص لأنک تعلم ان الجنس جزء حد النوع فتعرّف الجنس یجب ان یکون اقدم من تعرّف النوع لان المعرفه بجزء الحد قبل المعرفه بالحد و تصوره قبل الوقوف علی المحدود اذ کنا نعنی بالحدّ ما یحقّق ماهیه المحدود فاذا کان کذلک فالمبادئ التی للامور العامه یجب ان تعرف اولا حتی تعرف الامور العامه و الامور العامّه یجب ان تعرف اولا حتی تعرف الامور الخاصه. فیجب ان نبتدئ فی التعلیم من المبادئ التی للامور العامه اذ الامور العامه اعرف عند عقولنا.

و بازهم در علم برهان بیان شده که مبادی به سه قسمی که مذکور شد منقسم می شوند یعنی مبادی عام برای جمیع و عام برای جنسی از اجناس مانند مبادی جسم نامی و عام برای نوعی از انواع مانند مبادی انسان و همچنین عوارض نیز به همین سه قسم منقسم اند.

نکته : انسان از جهت اینکه دارای بدن است جسمی طبیعی است و در موضوع علم طبیعی داخل است هر چند از جهت اینکه دارای نفس است موجودی ملکوتی است.

بحث اصلی ما در اینجا این است که برای شروع در علم سماع طبیعی باید از بیان کدام مبدأ شروع کنیم و چرا؟ و همچنین در عوارض نیز همین بحث مطرح است.

ص: ۲۳

مدعی : باید از مبادی اعم شروع کنیم و سپس به مبادی خاص بپردازیم یعنی ابتدا اعم سپس اخص و سپس اخص الاخص و سپس مبادی مختص و همچنین در مورد مسائل علم نیز باید همین ترتیب رعایت شود یعنی اول امور عامه علم و سپس امور خاصه آن.

استدلال : برای اثبات این مدعا شیخ الرئیس ۳ دلیل را بیان می کنند :

در دو دلیل اول مصنف بحث را به بحث حد تشبیه می کنند و می فرمایند :

۱. محققیت : قیاس اقترانی شکل اول

صغری : مبادی امور طبیعه محقِّق امور طبیعیه هستند مانند حد که محقق محدود است.

کبری : محقِق بر محقَق تقدم رتبی و ذاتی دارد. مانند حد که باید قبل از محدود بیان شود تا محدود شناخته شود.

نتیجه : پس مبادی امور طبیعیه نیز باید قبل از خود امور طبیعیه مطرح شوند .

نکته : حد و محدود هر چند زمانا مقارنند و هم زمان با شناخت حد ، محدود نیز شناخته می شود ولی رتبتاً حد بر محدود مقدم است چون حد موصِل است و موصِل بر موصَل الیه رتبهً مقدم است. اما جزء حد مثل جنس ، هم زمانا و هم رتبه هم بر حد مقدم است و هم بر محدود.

یعنی از اینکه حد بر محدود مقدم است بخاطر محققیت نتیجه می گیریم که مبادی باید قبل از مسائل باشد چون آن مناط در اینجا نیز موجود است.

۲. اعمیت: قیاس اقترانی شکل اول

صغری : مبادی عام ، اعم از مبادی خاص هستند مانند جنس که اعم از نوع است و جزء حد اوست.

کبری : معرفت عام بر معرفت خاص تقدم دارد همانگونه که معرفت به جنس قبل از معرفت به نوع است.

نتیجه : مبادی اعم بر مبادی اخص تقدم دارند و باید قبل از آنها مطرح شوند.

ترتیب از عام به خاص بایـد رعایت شود و همچنین در مسائل نیز این ترتیب باید رعایت شود و این ترتیب باید در تمام علوم و تمام ابواب علوم و تمام فصول و حتی مسائل مطرح شده در فصول نیز رعایت شود.

پس اکنون که محقق بایـد قبـل از محقق شـناخته شود و عام قبل از خاص شـناخته شود پس بایـد اولا مبادی امور عامه شـناخته شوند تا امور عامه شناخته شوند وسپس امور عامه شناخته شوند تا امور خاصه شناخته شود.

۳. اعرفیت عند العقل : قیاس اقترانی شکل اول

صغری : عـام اعرف عنـد العقـل است چون معرفت خاص علاوه بر اینکه معرفت عام را لازم دارد ، به معرفت قیـد مخصِّص نیز نیـاز دارد لـذا معرفت عـام برای عقـل راحت تر از معرفت خاص است چون معرفت یک چیز راحت تر از معرفت دو چیز اسـت مثلا شـناخت انسان (خاص) علاوه بر اینکه به معرفت حیوان (عام) نیاز دارد به معرفت ناطق (قیـد مخصّـِص) نیز نیاز دارد. پس امور عامه عند العقول شناخته شده ترند و معرفت عام نسبت به خاص نزد عقل مقدم است.

کبری : هرچه که اعرف عند العقل است باید در علم سـماع طبیعی مقدم باشد چون معیارو وسـیله شـناخت در علم طبیعی عقل است و برای شناخت باید از معلوم به سمت مجهول حرکت کرد.

نتیجه : پس باید از آنچه که نزد عقل اعرف است شروع کنیم.

ص: ۲۵

ابن سینا به مناسبت ورود در بحث اعرفیت عند العقل ، وارد بحث اعرفیت عند الطبیعه می شوند و بیان می دارند که :

هر چند امور عامه نزد عقل شناخته شده ترند ولی نزد طبیعت اینچنین نیست بلکه امور خاصه نوعیه عند الطبیعه اعرف اند.

در اینجا سه بحث مطرح است :

مصنف بحث اول و دوم را مطرح نمی کنند و فقط به بحث سوم می پردازند.

۱. اعرفیت عند الطبیعه به چه معناست؟ طبیعت که ذی شعور نیست پس چگونه می تواند معرفت داشته باشد؟

در این مورد باید بیان کنیم که طبیعت به سوی چیزی قصد می کند و قصد فرع شناخت است هر چند شناخت غریزی باشد مدعای مصنف این است که طبیعت به سمت امور نوعیه قصد می کند لذا امور نوعیه نزد طبیعت اعرف هستند و ایجاد فرد بخاطر ایجاد و حفظ نوع است یعنی فرد اول را می سازد تا نوع ایجاد شود و بقیه افراد برای حفظ نوع هستند لذا در مواردی که فساد راه ندارد به اولین فرد اکتفا می کند مثلا یک شمس می سازد و یک قمر چون در فلکیات کون و فساد راه ندارد.

۲. طبیعت چیست؟

طبیعت به دو قسم تقسیم می شود یکی طبیعت عام و دیگری طبیعت خاص.

طبیعت خاص طبیعت اشخاص است که در ضمن هر شخص موجود است.

طبیعت عام در خارج موجود نیست و امری ذهنی است البته این نظر مشاء است و طبق نظر عرفا طبیعت عام نیز در خارج موجود است.

طبیعت عام و کلی نیز خود دو قسم است یکی طبیعت نوعی و دیگری طبیعت کلی علی الاطلاق.

ص: ۲۶

مراد از طبیعت در اینجا طبیعت نوعی یا طبیعت علی الاطلاق است.

نکته : عرفا قائل به اینند که در هر عالم یک کلی وجود دارد که تمام جزییات تنزل آن کلی هستند :

مثلاـ در عالم عقل قائل به عقل کلی هستند و عقول جزییه تنزل آن هستند و همچین در عالم نفس و طبیعت نیز امر اینچنین است مثل ملکه اجتهاد که اگر پخش شود می شود اجتهاد در هر مسأله.

به همین مقدار توضیح در این زمینه اکتفا می کنیم چون نظریه عرفا مورد بحث ما نیست.

۳.چرا امور عامه نزد طبیعت اعرف نیستند و امور خاصه نوعیه اعرف اند؟

این بحث را در جلسه آینده به صورت مفصل بیان خواهیم کرد.

اعرفیت عند الطبیعه فصل۱/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا. ۹۰/۰۴/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : اعرفیت عند الطبیعه فصل۱/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

خلاصه درس قبل : بحث در این بود که چگونه باید وارد علم طبیعی شویم و نتیجه ای که گرفتیم این بود که ابتدا باید مبادی امور طبیعیه را بحث کنیم و بعد به امور عامه بپردازیم و بعد از آن به امور خاصه می رسیم بر این مدعا استدلالاتی را بیان کردیم.

و ان لم تکن اعرف عند الطبیعه ای لم تکن الامورَ المقصوده فی الطباع لتتمه الوجود بذاتها فان المقصود فی الطبیعه لیس ان یوجد حیوان مطلقا و لاـ جسم مطلقا بل ان توجد طبائع النوعیات و الطبیعه النوعیه اذا وجدت فی الاعیان کان شخصا ما فالمقصود اذن ان توجد طبائع النوعیات اشخاصا ما فی الأعیان. (۱) [۱]

ص: ۲۷

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴،ص۸، س۱۳، ط ذوی القربی.

دلیل سوم این بود که ما علم طبیعی را با عقلمان می خواهیم درک کنیم لذا باید ببینیم که چه چیزی نزد عقل شناخته تر است تا از آن شروع کنیم و بیان شد که امور عامه نزد عقل اعرف اند.

و بعد برای اینکه بحث کامل شود امور عامه را با طبیعت نیز سنجیدیم (هرچند به این سنجش نیازی نداشتیم).

در اینجا سه بحث مطرح است :

الف) اعرفیت عند الطبیعه به چه معناست؟ طبیعت که ذی شعور نیست پس چگونه می تواند معرفت داشته باشد؟

منظور از اعرفیت چیزی نزد طبیعت همـانگونه که بیان شـد این است که طبیعت به آن چیز قصـد کنـد و آن شـیء برای طبیعت مقصود بذاتها باشد و این یک نوع شـناخت غریزی است یعنی تا کسـی چیزی را نشناسد به سمت او قصد نمی کند چون قصد فرع علم است.

ب) طبیعت چیست؟

طبیعت امری حقیقی و واحد است که به لحاظ های مختلف تقسیمات متفاوتی دارد و با این تقسیمات ما طبیعت را به اعتباراتی مختلف لحاظ می کنیم.

در یک تقسیم طبیعت به سه قسم منقسم می شود :

۱. طبیعت به شرط جزییت : در خارج موجود است به وجود هر شخص.

۲. طبیعت به شرط کلییت : طبیعت به این معنا در خارج موجود نیست و فقط مفهومی ذهنی است.

۳.طبیعت لا بشـرط : طبیعت به این معنا هم می توانـد در ذهن باشد و هم در خارج، در ذهن باشد به اعتبار کلیتش و در خارج باشد به اعتبار مصادیقش که همان اشخاص باشند پس وقتی قید کلیت و جزییت را به آن الصاق نکنیم هم می تواند در خارج باشد و هم در ذهن.

ص: ۲۸

مهم این است که همین طبیعت لابشرط در ضمن طبیعت به شرط جزییت که وجود خارجی دارد موجود است و بخاطر همین موجودیت در ضمن فرد خارجی، وجود دارد مانند سایر کلیات طبیعی.

نکته : کلی طبیعی مانند طبیعت لابشرط یا در ضمن افراد خارجی در خارج موجود است و یا به عین آنها در این بحث این دو قول مطرح است.

منظور مشاء از طبیعت در اینجا، قسم سوم است یعنی طبیعت لابشرط یا همان کلی طبیعی.

ج)چرا امور عامه و یا اشخاص نزد طبیعت اعرف نیستند و امور خاصه نوعیه اعرف اند؟

مدعا : گفتیم که امور عامه عند الطبیعه اعرف نیستند و آنچه اعرف است طبایع نوعیات است.

مدعا شامل دو امر سلبی و یک امر وجودی است.

دو امر سلبی عبارتند از اینکه امور عامه نزد طبیعت اعرف نیستند و اشخاص نیز عند الطبیعه اعرف نیستند وقتی این دو امر سلبی را اثبات کنیم آن امر وجودی نیز اثبات خواهد شد چون چیز چهارمی وجود ندارد.

وقتی طبیعت، انسان را بوجود می آورد در ضمن او حیوان و ناطق و هیولی و جسم و خیلی چیزهای دیگر نیز به وجود می آیند سوال اصلی این است که هدف طبیعت ازایجاد این امور چیست؟ و کدام یک از آنها مقصود اصلی و بالذات طبیعت است؟.

نظر ابن سینا این است که طبیعت به دنبال ایجاد جسم یا حیوان و یا هیولی نیست بلکه طبیعت به دنبال ایجاد انواع است مانند انسان و فرس و ... و این امور وقتی در خارج بوجود می آیند به صورت اشخاص بوجود می آیند.

ص: ۲۹

باالجمله قصد اصلی طبیعت به امور نوعیه تعلق گرفته و امور عامه و اشخاص مقصود بالعرض (بالواسطه) طبیعت هستند.

امور عامه در ضمن نوع موجود اند پس آنها نیز مقصود اند ولی مقصود بالعرض اند یعنی با واسطه.

وجود اشخاص نیز هدف اصلی طبیعت نیست و فقط برای حدوث طبیعت نوعیه و حفظ آن است چون نوع به تنهایی نمی تواند در خارج موجود شود.

ترجمه و توضیح متن :

هر چند امور عامه نزد طبیعت اعرف نیستند یعنی امور عامه،امور مقصود بالذات در طباع برای تتمه وجود نیستند پس همانا مقصود در طبیعت این نیست که حیوان مطلق یا جسم مطلق ایجاد شود لذا هیچ جسم یا حیوان مطلقی در خارج نیست بلکه مقصود این است که طبایع نوعیه یافت شوند و طبیعت نوعیه وقتی در خارج موجود می شود شخص خاصی می شود.

پس با این بیان روشن شد که مقصود بالذات طبیعت این است که طبائع نوعیه در خارج به صورت اشخاص بوجود آیند.

لم تکن الامور المقصوده : اسم تکن ضمیرمفرد مؤنثی است که به امور عامه بر می گردد.

الامور المقصوده : منصوب است و خبر تکن است.

مقصوده : از این که بجای اعرفیت، مقصودیت آورد می فهماند که شناخت طبیعت به قصد اوست.

بذاتها : قید است برای مقصود یعنی مقصود بالذات.

لتتمه الوجود : منظور این است که امور عامه برای تتمه وجود، مقصود بالذات نیستند یعنی وجودی که از عقل شروع شده بود و به نفس رسیده بود با طبیعت پایان خواهد یافت ولی نه به صورت امور عامه بلکه به صورت طبایع نوعیات پس اگر طبیعت نباشد وجود ناقص خواهد ماند و یکی از مراحل ممکنه وجود، معدوم می ماند یعنی وجود امکانی سه مرحله دارد و مطلق وجود امکانی با یکی از این سه وجود حاصل می شود ولی برای تتمه وجود باید هر سه قسم از وجود امکانی یعنی عقل و نفس و طبیعت موجود شوند.

ص: ۳۰

فان المقصود : استدلال نسیت بلکه طرح بخش اثباتی و سلبی مدعا است.

نکته : جسم لابشرط و حیوان لابشرط در خارج موجودند در ضمن وجود شخص یا به عین وجود شخص که در الهیات اثبات شده است ولی جسم مقید به قید اطلاق و همچین حیوان مقید به قید اطلاق در خارج موجود نیستند.

نکته : طبیعتی که در ضمن زید است همان طبیعتی است که در ضمن بکر است و طبایع یک نوع با هم فرقی ندارند همانگونه که نوع آنها یکی است ولی طبیعت به شرط عوارض زید (شخص زید) با طبیعت به شرط بکر (شخص بکر) با هم متفاوت اند.

ولیس المقصود هو الشخص العین الا فی الطبیعه الجزئیه الخاصه بذلک الشخص و لو کان المقصود هذا الشخص العین لکان الوجود ینتقص نظامه بفساده و عدمه کما لو کان المقصود هو الطبیعه العامه و الجنسیه لکان الوجود و النظام یتم بوجوده مثل وجود جسم کیف کان او حیوان کیف کان.

مقدمه استدلال :

گفتیم که نظام طبیعت وابسته به موجوداتی است که مقصود طبیعت هستند.

سؤال : حال این سؤال مطرح می شود مگر قبل از اینکه طبائع نوعیه بوجود بیایند طبیعتی وجود دارد که بخواهد قصد کند که نوع را بوجود بیاورد پس چگونه می گویند که طبیعت قصد ایجاد نوع را می کند؟

جواب : در جواب باید بگوییم اینکه می گویند طبیعت مقصودش این است که انواع را بوجود بیاورد، منظور این است که طبیعت قصد دارد خودش موجود شود و از عرصه عدم پا به وجود بگذارد تا مراتب وجود امکانی کامل شود، یعنی طبیعت خواهان وجود است حال آیا با شخص بوجود می آید یا امور عامه یا انوع؟ نظر ابن سینا این است که با انواع بوجود می آید یعنی طبیعت خودش را در ضمن انواع یا به عین وجود انواع موجود می کند.

ص: ۳۱

نکته : اینکه گفته شد طبیعت قصد می کند که بوجود بیاید با قطع نظر از فاعل است و با مد نظر گرفتن فاعل یعنی واجب الوجود باید بگوییم فاعل می خواهد طبیعت را بوجود بیاورد و آن را در ضمن انواع یا به عین انواع بوجود می آورد.

پس نظام طبیعت وابسته به آنچه است که وجود می گیرد و آن طبائع نوعیه اند .

استدلال اول : نفی مقصود بالذات بودن اشخاص معین (قیاس استثنایی با رفع تالی).

مقدمه اول : اگر شخص معینی مقصود بالذات طبیعت بود باید با زوال آن شخص، نظام طبیعت نیز زائل می شد.

مقدمه دوم : اما بالوجدان این چنین نیست و می بینیم که اشخاص می آیند و می روند ولی نظام طبیعت ثابت است.

نتیجه : پس شخص معینی مقصود بالذات طبیعت نیست.

نکته : طبیعت به اشخاص برای تحقق انواع نیاز دارد یعنی اینکه می گوییم نوع مقصود طبیعت است یعنی همان اشخاص مقصود طبیعت اند ولی نه شخص خاصی بلکه مقصود این است که طبیعت نوعیه وجود داشته باشد چه درضمن این شخص و چه شخص دیگری پس اشخاص بما هم محقق الانواع مقصود طبیعت اند.

نکته : باید برای تکمیل مراتب وجود همه طبائع نوعیه موجود شوند و مثلا اگر نوع خاصی مانند فرس موجود نشود، باز نظام طبیعت ناقص است و مرتبه سوم وجود یعنی مرتبه طبیعت به صورت کامل محقق نشده است. پس نظام طبیعت انسان متوقف بر وجود اشخاص انسان است ولی نه شخصی خاص و کذلک در وجود فرس و بقر و... ولی نظام کلی طبیعت متوقف بر وجود همه انواع است یعنی باید همه انواع موجود باشند تا مراتب وجود به صورت کامل محقق شوند.

ص: ۳۲

سؤال : پس آیا انقراض بعضی از موجودات، به نظام طبیعت خللی وارد می کند؟

جواب :

اوّلاً : بنا بر نظر فلاسفه مشاء، هیچ موجودی منقرض نمی شود یعنی نمی توان اثبات کرد که نوعی از انواع منقرض شده اند چون شاید در جایی از کره زمین باشند و ما آنجا را نگشته باشیم و حتی اگر در کره زمین نیز نباشد، می توانند در کرات دیگر و افلاک دیگر باشند پس انقراض را نمی توان اثبات کرد و اصلا انقراض فرع اثبات وجود است پس اول باید اثبات شود که آن شیء وجود داشته است و سپس انقراضش را اثبات کنیم پس مثلا دایناسورها که وجودشان اثبات نشده است اسوء حالا هستند چون شاید این استخوانها مال موجود دیگری بوده و یا به صورت اتفاقی بوجود آمده و هزاران احتمال دیگر.

ثانیا : بر فرض که نوعی از انواع منقرض شده باشند، انقراض به خاطر مانع است و ما قطع قسمتی از وجود بوسیله مانع را نقص در وجود نمی دانیم بلکه اگر نقص از جانب عدم فیض الهی بود، مشکلی در مراتب وجودی و تکمیل آنها ایجاد می شد پس نقص و انقراضی که به وسیله حرکات و تصادم متحرکات بوجود می آید مخلّ نظام طبیعت نیست. درست است که با انقراض نوعی از انواع شرّی در عالم حادث می شود ولی قابل توجیه است به همان توجیهاتی که بیان شد.

استدلال دوم :نفی مقصود بالذات بودن امور عامّه و اجناس (قیاس استثنایی با رفع تالی).

ص: ۳۳

مقدمه اول : اگر این امور عام بما هو عام مقصود بالذات طبیعت بودند، در خارج وجود پیدا می کردند زیرا معنا ندارد که قاصدی چیزی را قصد کند و همیشه مقصودش تخلف کند خصوصا اگر قاصد خداوند تعالی باشد.

مقدمه دوم : این امور در خارج بما هو هو وجود ندارند.

نتیجه : این امور مقصود بالذات طبیعت نیستند.

نکته : قصد طبیعت مسلما منتهی به اراده خداوند می شود و بدون اراده او، وجودات امکانی عدمی بیش نیستند.

ترجمه و شرح متن :

مقصود طبیعت شخص معینی نیست الا در طبیعت جزییه مخصوص بدان شخص و اگر منظور شخص معینی بود، باید که نظام وجودی طبیعت با فساد و عدم آن شخص نقص پیدا کند. کما اینکه اگر مقصود طبیعت امور عامه باشد باید که با آمدن عام نظام تمام شود مانند بوجود آمدن جسم و یا حیوان کیف کان.

نکته : وجود طبیعت نوعیه بستگی به امکان ماهویش دارد و طبیعت شخصیه بستگی به استعداد ماده دارد البته چون طبیعت نوعیه محتاج به شخص است لذا طبیعت نوعیه نیز باید استعداد وجود در خارج را داشته باشد. مقصود بالذات طبیعت جزییه، ایجاد و حفظ شخص است یعنی در نطفه طبیعتی ایجاد می شود که مقصودش به وجود آوردن شخص است و قصد می کند که آن انسانیت بالقوه ای که درون خودش است را به فعلیت برساند.

کیف کان : یعنی به شرط اطلاق

فما اقرب الی البیان ان المقصود هو طبیعه النوع لتوجد شخصا و ان لم یعین و هو الکامل و هو الغایه الکلیه فالاعرف عند الطبیعه هو هذا و لیس هو اقدم بالطبع ان عنینا بالاقدم ما قیل فی قاطیغوریاس و لم نعن بالاقدم الغایه. (۱) [۲]

ص: ۳۴

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴،ص۹، س۱، ط ذوی القربی.

سؤال : طبق گفته شما نوع اعرف است و هر اعرفی، اقدم است پس آیا نوع پیش طبیعت علاوه بر اینکه اعرف است اقدم نیز هست؟

جواب : اگر منظور شما اقدم به لحاظ طبع است بر این اساس نوع اقدم نیست ولی اگر منظور اقدم به لحاظ غرض است بر این اساس نوع مقدم است.

اقدم بالطبع دو اطلاق دارد :

- چیزی است که با وجودش زمینه وجود مؤخر فراهم می شود و با زوالش نیز مؤخر زائل می شود یعنی علت ناقصه.

- چیزی است که با وجودش وجود مؤخر لازم می آید و با زوالش نیز مؤخر زائل می شود یعنی علت تامه.

مشترک بین هر دو این است که با زوال مقدم، مؤخر زائل می شود.

معلوم است که اگر نوع زائل شود، جنس زائل نمی شود. پس بلحاظ طبع جنس اقدم است چون اگر جنس نباشد نوع نیز نیست و جنس الاجناس یعنی مقولات عشر بر همه اجناس و انواع زیرمجموعه خود اقدم بالطبع هستند. پس مشخص شد که نوع پیش طبیعت اقدم بالطبع نیست.

ترجمه و شرح متن : آنچه که اقرب بالحق است و جا درداد که بعد از دقت بیان شود این است که مقصود طبیعت، طبیعت نوعیه است تا بعنوان شخصی در خارج حاصل شود ولی نه شخص معینی بلکه هر شخصی و آن طبیعت نوعیه کامل کننده وجود است و مقصود کلی وجود است بر خلاف شخص که مقصود و غایت جزییه است یعنی نوع، غایت طبیعت کلی است و شخص، غایت طبیعت جزیی است پس آنچه که اعرف عند الطبیعه است نوع است و نوع پیش طبیعت اقدم بالطبع نیست اگر در اقدم آنچه را که در مقولات عشر گفته شده را قصد کنیم و منظورمان اقدم به لحاظ غرض نباشد ولی اگر منظورمان اقدم بلحاظ غرض باشد، نوع اقدم است.

ص: ۳۵

ضمیر هو به نوع بر میگردد.

جایگاه شخصیات عند العقل فصل۱/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا. ۹۰/۰۴/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : جایگاه شخصیات عند العقل فصل ۱/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

خلاصه جلسه قبل : در جلسات قبل بیان شد که امور عامه نزد عقل اعرف اند و امور نوعیه نزد طبیعت اعرف اند.

و الناس کلهم کالمشترکین فی معرفه الطبائع العامه و الجنسیه و انما یتمیزون بان بعضهم یعرف النوعیات و ینتهی الیها و یمعن فی التفصیل و بعضهم یقف عند الجنسیات و بعضهم مثلا یعرف الحیوانیه و بعضهم یعرف الانسانیه ایضا و الفرسیه. (۱)

مدعی : امور عامه برای همه ی مردم شناخته شده هستند.

استدلال : قیاس اقترانی شکل اول

صغری : گفتیم که امور عامه عند العقل اعرف اند.

کبری : هرچه نزد عقل اعرف باشد باید همه ذوی العقول بدان عالم باشند چون اعرف حداقل نزد درجه نازله عقل موجود است و می دانیم که همه انسانها نیز حداقل درجه نازله عقل را دارا هستند پس باید همه انسانها نسبت به امور عامه عالم باشند.

نتیجه : پس همه ی انسانها در شناخت امور عامه مشترک اند.

منتها شناخت آنها درجه بندی دارد ولی اصل دانستن امور عامه بین همه مشترک است.

اشکال ۱ : اگر همه مردم در شناخت امور عامه مشترک اند پس چرا بسیاری از امور عامه مورد اختلاف هستند حتی نزد علما؟

جواب : ما نمی گوییم که همه امور عامه نزد عقل اعرف اند بلکه منظور ما این است که اگر امر عام و خاصی را به عقل عرضه کنیم عقل عام را آسان تر می فهمد تا خاص را یعنی بحث ما در ادراک عقل است نه در یافتن و جستجو گری.

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۹، س۳، ط ذوی القربی.

اشکال ۲ : طبق گفته شما اگر امر عامی بر عقل عرضه شد باید آن را بپذیرد پس چرا همه امری عام مانند هیولی را نمی پذیرند؟

جواب : امر عام اگر بر عقل عرضه شود عقل می شناسد یعنی می فهمد ولی بخاطر شبهه یا دلیل خاصی که دارد وجود آن را انکار می کند یعنی گفته ما این بود که ادراک عام و تصور عام راحت تر از تصور خاص است و درباره تصدیق شاید هزاران امر عام باشند که ما آنها را تصدیق نمی کنیم ولی به راحتی تصور می کنیم.

اشکال ۳ : امری مانند هیولی را حتی عوام نیز نمی توانند تصور کنند چه برسد به اینکه تصدیق کنند.

جواب : این امور عام بدیهی و نظری دارند و باید برای مخاطب توضیح داده شوند تا بفهمد و به مقتضای عقل خودش درک کند ولی باز عام نظری از خاص نظری اعرف است.

اما نسبت به نوعیات این چنین نیست بلکه مردم به دو گروه تقسیم می شوند :

- عده ای از جنسیات تنزل پیدا کرده و به تفصیل می پردازند و به نوعیات نیز عالم می شوند.

- ولی عده ای نیز در همان حد امور عامه و جنسیات باقی می مانند.

سوال : حال که عقل نوعیات را درک کرد آیا پا را فراتر می گذارد و به شخصیات نیز می پردازد؟

جواب : خیر در همان حد نوع و نهایتا صنف می ماند و توقف می کند و ادراک جزییات مربوط به حواس است.

نکته : ابن سینا ره قائل به این شدند که کلی طبیعی در خارج موجود است ولی همراه با عوارض شخصیه ولی رجل همدانی قائل به این هستند که کلی طبیعی بدون عوارض شخصیه در خارج موجود است.

ص: ۳۷

ترجمه و توضیح متن:

همه انسانها در شناخت طبائع عامه و جنسیه مشترک اند و تمیزی ندارند مگر در درجه شناخت طبائع عامه و تمییز اصلی در شناخت نوعیات است یعنی اینگونه نیست که همه این معرفت را داشته باشند با درجات مختلف ، بلکه بعضی اصلا این شناخت به نوعبات را ندارند و بعضی از مردم نوعیات را می شناسند و با امعان نظر در جنسیات ، نوعیات را با تفصیل جنس می یابند.

کالمشترکین : علت آوردن «ک_» تشبیه بخاطر این است که بفهماند که انسانها در شناخت امور عامه نیز مشترک حقیقی نیستند بلکه درجات متفاوتی دارند ولی چون همگی حداقل شناخت را دارند پس مانند مشترکین هستند.

امعان : دقت داشتن و فرورفتن

و اذا انتهت المعرفه الی الطبائع النوعیه و ما یعرض لها وقف البحث و لم ینل بما یفوتها من معرفه الشخصیات و لا مالت الیها نفوسنا البته.

عقل چون شأن درک کلیات را دارد لذا معرفتش به نوع متوقف می شود و به اشخاص نمی پردازد و نهایتا اصناف را درک می کند.

ترجمه و شرح متن : وقتی معرفت ، به طبائع نوعیه و لوازم آنها بماهو طبیعه رسید ، دیگر بحث و جستجوی عقل متوقف می شود و وصول حاصل نمی شود به آن چیزی که از معرفت عقلی فوت می شود که آن عبارت است از معرفت شخصیات پس یعنی عقل به معرفت شخصیات نمی رسد و حتی عقول ما به معرفت شخصیات میل نمی کند.

بحث : جستجو یعنی عقل وقتی در معلوماتش جستجو می کند اول عام را می یابد و سپس خاص را تا به نوع منتهی شود.

ص: ۳۸

نفوسنا : منظور نفس در مرتبه عقل است که به معرفت شخصیات مایل نیست و الا نفس در مرتبه حس به شخصیات مایل است و حتی از درک آنها سیر نمی شود مگر این که خسته شود البته این طبق فلسفه صدرایی است و الاـ طبق فلسفه مشاء باید اینگونه معنا کنیم که چون «نفوس» به «نا» اضافه شده است پس منظور نفسی اسیت که مشترک بین انسانها و مخصوص به آنهاست که همان نفس ناطقه یعنی عاقله می باشد نه نفس نباتی یا حیوانی پس منظور از نفس در اینجا قوه عاقله است.

فبیّن انا اذا قایسنا ما بین الامور العامه و الخاصه ثم قایسنا بینهما معا و بین العقل وجدنا الامور العامه اعرف عند العقل و اذا قایسنا بینهما معا و بین نظام الوجود و الامر المقصود فی الطبیعه الکلیه وجدنا الامور النوعیه اعرف عند الطبیعه.

بحث ما در این است که اگر به ما عامی را و خاصی را عرضه کردند نسبت اینها با عقل و طبیعت چگونه داست :

منظور از خاص ، امر عامی است که نسبت به امری دیگر خاص باشد یعنی نوع و خاص مطلق یعنی اشخاص را بعدا بیان می فرمایند.

پس در اینجا می خواهیم سه امر عام و خاص و شخصی را بر طبیعت و عقل عرضه کنیم و مقایسه نماییم.

اگر بین امور عامه و خاصه مقایسه کنیم مثلاـ امور عامه را در صفی جدا و امور خاصه را در صفی دیگر بر عقل و طبیعت عرضه کنیم عقل به سمت امور عامه و طبیعت به سوی امور خاصه می رود.

تا اینجا خلاصه بحثهای قبلی است.

ص: ۳۹

ترجمه و شرح متن : و وقتی ما امور عامه و خاصه را از هم جدا کنیم و آنها را بر عقل عرضه کنیم می بینیم که امور عامه نزد عقل اعرف اند و وقتی آنها را بر نظام وجو و امر مقصود در طبیعت کلیه عرضه کنیم امور نوعیه را اعرف عند الطبیعه می یابیم.

قایسنا : اولی به معنای جد ا کردن و بعدی ها به معنای عرضه کردن هستند.

معا : منظور این است که اگر امور عامه و خاصه را باهم عرضه کنیم آن وقت عقل عام را زودتر می فهمد ولی اگر جدا جدا عرضه کنیم هر دو را درک می کند و تفاوتی مشخص نمی شود پس باید با هم عرضه کنیم تا تفاوت را حس کنیم.

و اذا قایسنا بین الشخصیات المعینه و بین الامور النوعیه و نسبناهما الی العقل لم نجد للشخصیات المعینه عند العقل مکان تقدم و تأخر الا ان تشترک القوه الحاسه التی فی الباطن فحینئذ تکون الشخصیات اعرف عندنا من الکلیات فان الشخصیات ترتسم فی القوه الحاسّه التی فی الباطن ثم یقتبس منه المشارکات و المباینات فینتزع طبائع العامّیّات النوعیّه.

عقل امور خاصه یعنی طبایع نوعیات را درک می کند ولی شخصیات را درک نمی کند.

یک بار شخصیات را با امور خاصه بر عقل عرضه می کنیم و بار دیگر شخصیات را به تنهایی بر عقل عرضه می کنیم.

- اگر امور خاصه را همراه با شخصیات بر عقل عرضه کنیم عقل به سمت امور خاصه می رود و اصلا به سمت شخصیات میل نمی کند و آنها را درک نمی کند لذا تقدم و تأخری که بین امور عامه و خاصه در عقل بود در اینجا نیست و فقط نوعیات مراد عقل اند.

ص: ۴۰

- اگر شخص به تنهایی را عرضه کنیم باز هم تقدم و تأخری نخواهد بود چون عقل به سمت شخصیات نمی رود تا اینکه بخواهیم بحث کنیم که کدام مقدم و کدام مؤخر است.

اگر حس را با عقل شریک کنیم در این صورت تقدم و تأخر هم بین جزییات و هم بین جزیی با کلی مطرح است که این نیاز به بیان دارد.

در اینجا باید دو مطلب را بیان کنیم :

الف. حس و عقل چگونه با هم شریک می شوند؟

عقل در ابتدا اگر بخواهد شروع به کار کند و عاقل بالفعل شود باید از طریق حس ، صور حسیه را درک کند یعنی مستقیما نمی توان صورت عقلیه را به دست آورد. وقتی حس صورت شخصیه را درک کرد این صورت بنا بر نظر صدرا وارد مرتبه نازله نفس می شود و بنا بر نظر مشاء وارد ابزار حسی نفس می شود بالاخره وارد نفس می شود و نفس به وسیله قوایی که دارد روی این صورت فعالیت می کند و آن را تجرید می کند و وقتی این تصور برای نفس حاصل شد ، نفس قابلیت پیدا می کند که از طریق عقل فعّال که معلم عقلی بشر است صورتی عقلی به وزان آن صورت حسی عرضه کند یعنی آن صورت حسی به صورت عقلی تبدیل نمی شود هر چند تجرید شده است و تجرید صورت حسی باعث نمی شود که صورت حسی به صورت عقلی تبدیل شود بلکه فقط صور متعددی ایجاد شده اند که حسی هستند و عقل صورتی عقلی را بر اساس آن صورت حسی تجرید شده می سازد.

ص: ۴۱

و لذا گفته اند «من فقد حسا فقد فقد علما» یعنی هر حسی که انسان آن را نداشته باشد علم و تعقل مربوط به آن را نیزنخواهد داشت.

نکته : صورت هیچ وقت تقسیم نمی شود چون از شرایط تقسیم این است که مَقسَم قطعه قطعه شود واز بین رود و اقسام جانشین او شوند مانند چوبی که به چند تکه تقسیم شود ولی در صورت های ذهنیه این چنین نیست چون صورت اولی حتی بعد زا احداث صور جدید هنوز پیش ماست و از بین نمی رود بلکه نفس احداث صورت جدید می کند پس صورت حسی حتی عقلی نیز نمی شود چون تبدیل نمی شود چون از بین نمی رود بلکه فقط عقل فعّال به زوان صورت حسیه ، صورتی عقلیه احداث می کند. این نظر مشترک بین صدرا و مشاء و اشراق است.

پس ما با درک این صورت عقلیه که عقل فعال افاضه کرده از عقل بالقوه در این صورت در می آییم و بالفعل می شویم و این کار در سایر صور نیز تکرار می شود و در هر بابی از این تعقلات ما بنا بر نظر مشاء با عقل فعال متصل می شویم یا بنا بر نظر صدرا با عقل فعال متحد می شویم و وقتی این اتصال یا اتحاد تکرار شد ما ملکه اتصال و اتحاد پیدا می کنیم و دیگر برای تعقل نیازی به طی این مسیر طولانی نداریم و عقل دیگر بدون طریق صور حسیه به عقل فعال متصل می شود و یک صورت عقلی را که مسبوق به د رک حسی نباشد ، تصور می کند مانند ائمّه علیهم السلام که از اموری گزارش می دهند که مسبوق به حسیات نیست مثلا در مدینه هستند و خبری از هندوستان می دهند و یا عالم فوق و اینچنین عقلی دیگر با حس مشترکا کار نمی کند و به تنهایی سراغ تعقلات می رود و قبل از این با همکاری و شراکت با حس کار می کرد از اینجا منظور مصنف از شراکت مشخص می شود.

ص: ۴۲

نکته : بنابر نظر ما وجود جسمی معصومین علیهم السلام از ابتدا متصل به عقل فعال است ولی وجود نوری آنها معلم عقل فعال است یعنی در طول یکدیگرند ولی بقیه مردم از ابتدا این ملکه اتصاال را ندارند بلکه بعد از ممارست برای آنها حاصل می شود.

سوال : آیا کسی که صورت عقلی را بوسیله صورت حسی به دست می آورد می تواند (علاوه بر اینکه به واسطه صورت حسی ، صورت کلیات مربوط به آن حسی مانند نوع و کیف و کم را درک کرده) صورت شخصی آن محسوس را نیز تعقل کند؟

جواب : ظاهر این است که عقل نمی تواند جزیی را درک کند ولو بواسطه عقل.

اشکال : این خلاف آنچه است که فلاسفه می گویند که جزیی نیز مورد تعقل است.

جواب : دو راه برای تعقل جزییات داریم.

۱. یکی اینکه این کلیاتی که از این جزیی تعقل شده را در کنار هم قرار دهیم که مجموعه ای از کلیات می شود که باز هم کلی هستند و قابل صدق بر کثیرین اند ولی چون در خارج ، مصداقی بغیر از آن جزیی خاص ندارند ، لذا می توان گفت که این صورت حاصل از مجموعه کلیات دارد به آن جزیی اشاره می کند مثلا زید را تصور می کنیم و از آن کلی انسان و قد ۱۸۰ و رنگ سفید و فلان پدر ومادر و فلان مکان تولد و.... تعقل شده است و اگر این مجموعه را لحاظ کنیم درست است که می تواند مصداقهای خارجی زیادی داشته باشد ولی به هر حال اکنون یک مصداق بیشتر ندارد یعنی در واقع این علم ما علم به کلی است ولی چون این کلی بیش از یک مصداق ندارد لذا کأنّه علم به جزیی است یعنی علم به جزیی نیست ولی ما آن را علم به جزیی حساب می کنیم.

ص: ۴۳

غزالی گمان کرده که مشاء خداوند را عالم به جزییات می دانند به این نحو و بعد اعتراض کرده که این در حقیقت علم به جزییات نیست بلکه علم به کلی است و در نتیجه به این معتقد شده که مشاء خداوند را عالم به جزییات نمی دانند و آنها را تکفیر کرده و گفته که فلاسفه مشاء بخاطر دو علت کافر و نجس اند که یکی از آنها در این مسئله است.

ولی مشاء این نوع بیان را برای علم ما به جزییات مطرح کرده اند نه علم خداوند به جزییات.

۲. شیوه دیگر اینکه ما این جزیی مثل زید را از طریق سببش بشناسیم و سببش را از طریق سببش و الی آخر مانند منجّمی که کسوف خاصی را که در فلان روز واقع می شود را طبق علم به علل کلیش پیشبینی می کند و در نتیجه به همان شخص خاص عالم است هرچند اسباب کلی اند ولی اورا به علم به کسوف جزیی می رساند و این را «علم به جزیی علی سبیل الکی» می نامیم یعنی اینکه نه از طریق کلی چنان که غزالی گفته بلکه منظور علمی است که سببش کلی است و ثابت است یعنی علم این منجم قبل از کسوف و حین کسوف و بعد از کسوف یکسان است و منجم از قبل و حین و بعدش می دانسته ولی ما نه از قبل می دانسته ایم و نه بعد از اتمام هم دانستن با احساس داریم بلکه تمام می شود و یک دانستن عقلی برای ما ایجاد می شود یعنی بعد از کسوف ، صورتی جزیی که با چشم مثلا دیده می شد تمام می شود و صورت عقلی و کلی آن در ذهن بایگانی می شود ولی کسی که از طریق سبب به این جزیی عالم شده هم قبل از وقوع و هم حین وقوع و هم بعد از آن ، علم به جزیی دارد مانند منجم که عالم به سبب کسوف خاصی است.

و مشاء خداوند را عالم به جزییات می دانند از این باب چون خداوند عالم به اسباب است بلکه همه اسباب منتهی به او می شوند در نتیجه همه چیز نزد خداوند معلوم جزیی است ولی به آن علم کلی نیز می گویند به این معنا که در طی زمان تعییر نمی کند.

با این بیان روشن شد که علم به جزیی به دو بیان ممکن است این در مورد شیوه تعقل به جزییات با کمک حاسه است.

ولی اگر بدون واسطه احساس و با اتصال مستقیم با عقل فعال باشد نیز این دو شیوه تعقل جزیی مطرح است؟

در اینجا نیز باید بگوییم که بله چون به ما یا مجموعه صور داده می شود و یا صورت حاکی از جزیی داده می شود.

سؤال : بحث دیگری نیز هست که از بحث ما بیرون است که آیا ما با دریافت صورت عقلی می توانیم صورت محسوسه ای نیز در کنار آن داشته باشیم یا نه ؟

جواب : بله چون بلافاصله پس از اینکه این صورت تعقل شد ، قوه خیال آن را اخد می کند و آن را حسی می کند و اگر آن را در حس مشترک ریخت ، ما آن صورت را با حواس ظاهری درک می کنیم یعنی آن را می بینیم و می شنویم و می چشیم ومی بوییم ولمس می کنیم ولی اگر آن را نریخت فقط در قوه خیال ما باقی می ماند.

پس درک حسی فرقی ندارد که از پایین باشد یعنی از حواس ظاهری و یا از بالا باشد یعنی از قوه خیال.

شبهه : آیا نفی علم به معنای اول از خداوند به معنای جهل و نفی کمال از خداوند نیست؟

ص: ۴۵

جواب : خیر این قسم اول برای ما کمال است ولی نسبت به خداوند نقص است و شیوه دوم مرتبه ای بالاتر از علم به معنای اول است که خداوند آن را دارا است.

خلاصه بحث در این بود که تعقل کلیات توسط تجرید صور جزییه ممکن بود پس عقل با جزییات مرتبط است البته با کمک حس.

ب. چگونه اگر حس و عقل شریک شوند تقدم و تأخر در شخصیات معنا دارد؟

هر تصور جزیی که زودتر برای حس حاصل شود ، عقل نیز تصور کلی به همان معنای فوق را زوتر از او انتزاع می کند. در نتیجه به این معنا جزییات نسبت به عقل تقدم وتأخر دارند. پس آن صورت جزیی که زودتر آمده صورت منتزعه عقلیه اش زودتر حاصل می شود و آن که دیر تر آمده ، صورت منتزعه اش دیرتر حاصل می شود.

پس آن دو مطلبی که در صدد آن بودیم روشن شد.

ترجمه و شرح متن :

و وقتی فقط امور نوعیه و شخصیه را بر عقل عرضه کنیم برای شخصیات معینه عندالعقل وجود تقدم و تأخر را نمی یابیم چون اصلا شخصیات نزد عقل نمی آیند که تقدم و تأخر داشته باشند الا در صورتی که مشارکت کند با عقل ، قوه ی حاسه ای که در باطن است پس در این هنگام که قوه ی حاسه مشارکت می کند شخصیات نسبت به کلیات نزد عقول ما اعرف می شوند پس شخصیات در قوه ای که در باطن است ترسیم میشوند و سپس عقل از آن جزییات مشارکات و مباینات را برداشت می کند و در اینجاست که طبائع کلیه نوعیه در اختیار عقل قرار می گیرد.

ص: ۴۶

نکته : عقل هیچگاه خصوصیات را درک نمی کند بلکه هر چه را گرفت به صورت کلی قرار می دهد مثلا رنگ سفید زید را به صورت رنگ سفید کلی درک می کند.

عندنا : منظور عند عقولنا است.

اقتباس مشارکات : یعنی زید و عمرو و بکر و... را درک می کنیم و از مشارکات آنها صورت کلی انسان را اقتباس می کنیم.

نکته : صورت کلی انسانیتی که بعد از تجرید صورت محسوسه زید برای عقل حادث می شود با صورت کلیه ای که بعد از تجرید عمرو و بکر و ... حاصل می شود بر همدیگر منطبق می شوند و در نتیجه ما یک تصور کلی انسان بیشتر نخواهیم داشت.

قوه حاسه : منظور حواس باطنه است. حواس ظاهری نیز دخالت دارند بدین صورت که صور محسوسه را به حواس باطنه می دهند و قوای باطنه با عقل در ارتباط اند.

اقتباس مباینات : مانند اینکه درک می کند که رنگ فلان چیز سفید است و فلان چیز قرمز در نتیجه هم تصویر کلی سرخ و هم سفید را درک میکند

اقتباس : به معنای گرفتن یک مشت آتش است.اقتباس در مورد نور نیز به کار می رود و چون علم نور است از این معنا استفاده شده است.

جایگاه شخصیات نزد طبیعت و حس فصل۱/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا. ۹۰/۰۵/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : جایگاه شخصیات نزد طبیعت و حس فصل۱/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

خلاصه جلسه قبل : بحث در این بود که کدامیک از امور عامه و نوعیه نزد عقل اعرف اند و سپس شخصیات را نیز مقایسه کردیم.

ص: ۴۷

و اذا نسبناهما الی الطبیعه وجدنا العامیه النوعیه اعرف و ان کان ابتداء فعلها من الشخصیات المعینه فان الطبیعه انما تقصد من وجود الجسم ان یتوصل به الی وجود الانسان و ما یجانسه و یقصد من وجود الشخص المعین الکائن الفاسد ان تکون طبیعه النوع موجوده و اذا امکنها حصول هذا الفرض فی شخص واحد و هو الذی تکون مادته غیر مذعنه للتغیر و الفساد لم یحتج الی ان یوجد للنوع شخص آخر کالشمس و القمر و غیرهما. (۱)

در بحث امروز طبیعات نوعیه و شخصیات معینه را بر طبیعت عرضه می کنیم تا ببینیم کدام را طبیعت زودتر می شناسد و قصد

می کند.

مدعی : ابن سینا می فرمایند طبیعت به سمت طبائع نوعیه قصد می کند و امور عامه و اشخاص معینه مقصود طبیعت نیستند.

مصنف برای توضیح مدعی دو مطلب را مطرح می کنند.

- غرض طبیعت از ایجاد امور عامه ، ایجاد انواع و طبائع نوعیه است و خود امور عامه مقصود بالذات نیستند که استدلال آن در جلسات قبل بیان شد.

- غرض طبیعت ،اشخاص معینه نیز نیستند بلکه هدف اصلی از وجود اشخاص ، ایجاد و حفظ طبیعت نوعیه است. استدلال بر این مطلب نیزدر جلسات قبل بیان شد.

لذا غرض اصلی طبیعت ، طبایع نوعیه هستند و امور عامه وشخصیات مقدمی هستند.

گاهی با وجود یک فرد که غیر قابل زوال است ، نوع ایجاد و حفظ می شود لذا نیاز به اشخاص متعدد نیست مانند شمس و قمر و اجرام فلکی و کوکبی ولی بعضی انواع افرادشان قبول کون و فساد می کنند مانند انسان لذا چنین طبایع نوعdه ای به افراد متعدد نیازمند هستند.

ص: ۴۸

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۹، س۱۳، ط ذوی القربی.

در صورت اول حتی می توان گفت که همان شخص معین مراد اصلی و بالذات طبیعت است چون نوع با همان شخص ایجاد و حفظ می شود لذا می توان با این بیان شخص معین را نیز مقصود بالذات طبیعت دانست.

ترجمه و شرح متن : و وقتی شخصیات معینه و امور نوعیه را بر طبیعت عرضه کنیم ، آن امر عام نوعی را اعرف عند الطبیعه می یابیم. هر چند شروع فعل طبیعت از شخصیات معینه است یعنی باید شخص معین را ایجاد کند تا نوع حاصل شود و باید آن شخص را حفظ کند تا نوع حفظ شود پس همانا طبیعت از ایجاد جسم که امری عام است ، رسیدن به نوع انسان و انواع دیگر را اراده کرده است و قصد می کند از وجود شخص معین کائن فاسد ، که نوع وجود داشته باشد و اگر ممکن باشد که نوع با شخص واحد حفظ شود و آن شخصی که می تواند غرض طبیعت که حفظ نوع است را تامین کند ، موجودی است که ماده اش قابلیت تغیر و فساد را نداشته باشد، در این صورت احتیاجی نیست که برای نوع شخص دیگری بوجود بیاید مانند شمس و قمر و سایر فلکیات.

ما یجانس : منظور هم می تواند جسم منطقی باشد هم لغوی :

– جنس لغوی یعنی آنچه مجانس انسان باشد در جسم بودن یعنی هم حیوانات و هم نباتات و هم جمادات مثلا فرس و سنگ مرمر و درخت سیب هر سه مجانس لغوی انسان هستند هر چند هر کدام جنس متفاوتی دارند.

– جنس منطقی یعنی به این صورت که اینها در جنس شریک اند چه فرس که در جنس قریب شریک انسان است و چه درخت خاصی که در جنس بعید شریک است و چه سنگ خاصی که در جنس ابعد شریک است.

ص: ۴۹

الکائن الفاسد : درمقابل اجسامی مانند شمس و قمر که کون و فساد ندارند.

نکته : وقتی گفتیم که نوع مقصود طبیعت است پس نوع غایت طبیعت نیز هست ولی آیا علت غایی نیز هست؟ اگر علت غایی را که محرک فاعل است به معنای مقصود غریزی بدانیم در این صورت علت غایی طبیعت نیز هست یعنی تسامحا می توان نوع را علت غایی طبیعت دانست.

نکته : شخص مقدمه طبیعت است و علت مادی طبیعت نیست.

نکته : طبق نظر فلاسفه قدیم همه ی علویات و عناصر بسیط ازلی و ابدی هستند ولی مرکبات قبول کون و فساد می کنند.

غیر مذعنه للکون و الفساد : غیر منقاد لهما یعنی قابلیت پذیرش کون و فساد را نداشته باشد.

علی ان الحس و التخیل فی ادراکهما للجزییات ایضا یبتدئان اول شیء من تصور شخص هو اکثر مناسبه للمعنی العامی حتی یبلغ تصور الشخص الذی هو شخص صرف من کل وجه و اما بیان کیفیه هذا فهو ان الجسم معنی عام و له بما هو جسم ان یتشخص فیکون هذا الجسم و الحیوان ایضا معنی عام و اخص من الجسم و له بما هو حیوان ان یتشخص فیکون هذا الحیوان و الانسان ایضا معنی عام و اخص من الحیوان و له بما هو انسان ان یتشخص فیکون هذا الانسان.

مطلبی که در صددش بودیم تمام شد یعنی شخصیات را هم بر عقل عرضه کردیم و هم بر طبیعت.

پس روشن شد که شخصیات معروف و شناخته شده عقل نیستند الا در صورتی که عقل با حس عمل کند که در این صورت شخصیات از طبیعت نوعیه عند العقل اعرف اند و عقلی که مستقیما متصل به عقل فعال نمی شود ابتدا تعقل خود را از شخصیات شروع می کند یعنی صورت حسیه را تجرید می کند و مطابق آن صورت عقلی می سازد ولی عقل متصل دیگر با شخصیات کاری ندارد.

ص: ۵۰

مصنف بعد از این بحث ، مطلب دیگری را بیان می کنند و آن اینکه نزد قوای مدرکه انسانی کدامیک از شخصیات اعرف اند.

مدعی : نزد قوای مدرکه یعنی حواس ظاهر و باطن ، آن شخصی اعرف است که مناسبت بیشتری با کلیات داشته باشد.

بررسی مدعی و استدلال بر آن : در اینجا می خواهیم شخصیات را بر حس باطن و ظاهر عرضه کنیم مصنف شخصیات را بر حس عرضه می کنند به دو لحظ یک بار به لحاظ ذات و یک بار به لحاظ زمان.

بحسب زمان : طفل در زمان تولد ، انسان را تشخیص می دهد ولی مثلا نمی فهمد که چه کسی مرد است وچه کسی زن است و حتی شاید مرد و زن را درک کند ولی درک نمی کند که این شخص پدر اوست و یا این زن مادر اوست و مدتی بعد پدر و مادر خود را نیز می شناسد مثلا بغل مادرش می رود ولی بغل کس دیگری نمی رود.

پس روشن شد که در طی زمان ، ابتدا شخصی که به کلیت نزدیک تر است درک می شود و هذا هو المطلوب.

بحسب الذات :

- یافتن از دور: از دور شبحی را می بینیم که می تواند جماد باشد یا نبات یا حیوان پس شخصی را درک کرده ایم که نزدیک به کلیت است درست است که آن شیء جزیی صرف است ولی چون ما گرفتار ابهام هستیم برای ما جزئی مبهم و غیر معین می شود . همینطور که شخص نزدیکتر می شود کلیتش کمتر می شود و رو به جزییت می رود اختلاف زمان در این مثال دخالت ندارد و قرب و بعد شخص دخالت دارد.

ص: ۵۱

نکته : صدرا ادعا دارد که تخیل ما کلی است و به آن شخص منتشر و خیال منتشر می گویند لذا صدرا مدعی است که خیال مجرد است و ابن سینا به کلیت تخیل در اینجا اعتراف دارند ولی در علم النفس شیخ در ذیل استدلال «مربّع مجنّح» قائل به مادیت خیال شده اند ولی صدرا با همین دلیل قائل به تجرد قوه خیال شده اند و ملا صدرا نیز احتمالا نظر تجرد قوه خیال را از کلمات ابن سینا برداشت کرده اند.

– درک از نزدیک : مصنف می فرمایند که اول جزیی را مقارب کلی حس می کنیم و بعد تبدیل به شخص محض می کنیم یعنی ابتداء شخص خالص نیست مثلا شما زید را می بینید اول با چشم که حس ظاهری است و بعد با حس باطنی یعنی قوه خیال این زید هم جسم است و هم حیوان است و هم انسان جسم امری عام است ولی می تواند شخص باشد مثل اینکه بگوییم هذ الجسم و همچنین حیوان و انسان پس عامها نیز می توانند شخص باشند یعنی این جسم است که هذا الجسم شده پس جسمیت تقدم رتبی دارد بر شخصیت یعنی در وهله اول ما جسمیت زید را می بینیم بعد حیوانیت او را و بعد انسانیتش را و بعد زیدیت یا شخصیت محضش را. عمل قوه خیال بدین صورت است یعنی قوه خیال قبل از اینکه حیوانیت زید را لحاظ کند ، جسمیتش را لحاظ می کند وقبل از اینکه انسانیت زید را لحاظ کند حیوانیتش را لحاظ می کند پس قوه خیال یعنی حس باطن ما ابتدا با شخص مشتبه به کلی سروکار دارد و بعد با شخص صرف رابطه برقرار می کند بعبارت دیگر ما زید را درک نمی کنیم الا اینکه جسمیت و حیوانیت و انسانیتش را درک کرده باشیم. یعنی اگر بخواهیم شخص را درک کنیم باید از اعم به اخص شروع به درک و حس کنیم.

ص: ۵۲

این سه نمونه بخوبی صحت مدعای مصنف را نشان می دهد.

ترجمه و شرح متن :

حس ظاهر و باطن در ادراک جزییات نیز مانند عقل ابتدا شخصی را تصور می کنند که مناسبتتش با معنای عام بیشتر است مثل کودک که پدرش را به صورت یک مرد یا یک انسان درک می کند یعنی در تصور اول یک نوع عمومیت به شخص می دهد و بعد او را درک می کند تا وقتی که برسد به تصور شخصی که صرف است یعنی شخصی است خالی از هر معنای عام یعنی هیچ عمومیتی نداشته باشد.

اما بیان کیفیت آن این است که جسم معنای عامی است و برای جسم بما هو جسم این امکان وجود دراد که متشخص شود پس آن جسم بما هو جسمی که تشخص پیدا کرده می شود «هذا الجسم» یعنی این جسم خاص و حیوان نیز معنای عامی است ولی اخص از جسم است و حیوان بما حیوان می تواند متشخص شود و حیوان بعد از تشخص می شود «هذا الحیوان» و انسان نیز اخص از حیوان است و می تواند متشخص شود و وقتی تشخص پیدا کرد می شود «هذا الانسان».

و وقتی این مراتب سه گانه یعنی جسم و حیوان و انسان را بر قوه مدرکه یعنی حس عرضه کنیم و در آن دو نوع از ترتیب را رعایت کنیم یعنی یک بار از خاص به عام و یک بار از عام به خاص بر حس عرضه کنیم هر کدام از این سه شخص را (هذا الانسان و هذا الحیوان و هذا الجسم) که اشبه به عام بودند و اقرب بودند اعرف می یابیم پس شأن این است که ممکن نیست که درک کنیم که این شیء ، این حیوان است الا اینکه از قبل درک کرده باشیم که این شیء ، این جسم است یعنی اول هذا الجسم درک می شود و بعد هذا الحیوان و بعد هذا الانسان.

ص: ۵۳

و گاهی این حس و تخیل درک می کند که این محسوس هذا الجسم است و اصلا درک نمی کنند که انسان است مثل وقتی که از دور چیزی را ببیند.پس مشخص شد که حال حس نیز از این جهت مانند حال عقل است و آنچه که مناسب عام است اعرف است فی ذاته عند الحس یعنی همانگونه که در نزد عقل اعرف بود در نزد حس نیز اعرف است.

ایضا: یعنی مانند عقل.

قوه مدرکه : شامل حس ظاهر و باطن وعقل می شود.

نوعین من الترتیب : دو تفسیر دارد :

تفسیر اول : یک بار به ترتیب عام به خاص و یک بار خاص به عام.

تفسیر دوم : یک بار به ترتیب ذاتی و یک بار به ترتیب زمانی.

لمح : دیدن به صورت ظریف و از گوشه چشم .چون از دور می بیند ، ظریف است و مانند این است که از گوشه چشم می بیند.

و لا یدرک انه انسان : هم می تواند مثال جدیدی باشد و هم می تواند شاهدی باشد برای درک مثال قبل.

ادامه بحث جایگاه شخصیات نزد طبیعت و حس/ فصل۱/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا ۹۰/۰۵/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : ادامه بحث جایگاه شخصیات نزد طبیعت و حس/ فصل۱/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

خلاصه جلسه قبل : بحث در این بود که اشخاص نیز عند الحس بنحوی درک می شوند که شبیه به کلی باشند یعنی حس شخص شبیه به کلی را اولا درک می کند و سپس شخص خالص و صرف را.

و أما فی الزمان، فإن التخیل إنما یستفید من الحس شخصا من النوع غیر محدود بخاصیته فأول ما یرتسم فی خیال الطفل من الصور التی یحسها علی سبیل تأثر من تلک الصور فی الخیال هو صوره شخص رجل أو شخص امرأه من غیر أن یتمیز رجل هو أبوه عن رجل لیس هو أباه، و امرأه هی أمه عن امرأه لیست هی بأمه، ثم یتمیز عنده رجل هو أبوه و رجل لیس هو أباه، و امرأه هی أمه و امرأه لیست هی أمه ، ثم لا یزال تنفصل الأشخاص عنده یسیرا یسیرا. (۱) [۱]

ص: ۵۴

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴،ص ۱۰، س۸، ط ذوی القربی.

بحث به اینجا رسید که حس ما آن شخصی را زودتر درک می کند که شباهتش به عام بیشتر باشد.

طبق این بیان معلوم شد که اگر ما خاصها را به لحاظ ذات مرتب کنیم، آن که اشبه به عام است در ابتدا و آن که شباهت کمتری دارد در انتها درک می شود تا درک برسد به شخصی که صرف در شخصیت است.

اگر به لحاظ زمان نیز نگاه کنیم، ابتدای حس طفل از شخص مشتبه به عام شروع می شود و کم کم در زمانهای بعد که قوه حاسه اش قوی تر شد، همان شخص را به صورت شخص صرف درک می کند یعنی هر چه حاسه با گذشت زمان قوی تر می شود، اشخاص درک شده از تشابه به کلی دور می شوند و به سمت جزییت می روند.

الآن بحث مصنف در مورد قوه خیال است و حس را ابزاری برای ارسال صورت به خیال محسوب می کنند و می فرمایند که اگر خیال از حس صورتی را گرفت و متاثر از آن صورت شد ابتدا قوه خیال آن صورت را شبیه به کلی درک می کند و بعدا آن را به صورت جزیی محض درک می کند و این نقصان ناشی از حس است یعنی چون حس نتواسنت شخص را به صورت شخص محض درک کند لذا قوه خیال نیز نمی تواند آن را به صورت جزیی محض درک کند و بعبارت دیگر از اینکه قوه خیال که حس باطن است نتوانسته محسوس را به صورت شخص صرف درک کند در می یابیم که حس ظاهر نیز نتوانسته آن محسوس را به صورت شخص صرف درک کند.

ص: ۵۵

ترجمه و شرح متن :

اما در زمان پس همانا تخیل از حس، شخصی از نوع را استفاده می کند که این شخص محدود به خاصیت خودش نیست لذا با اشخاص دیگر نیز سازگار است و قابلیت دارد که شخص دیگری نیز باشد یعنی رجلی را می بیند که شخص خاصی است ولی حس آن خصوصیات را به طور کامل لحاظ نمی کند.

حال مصنف مثال می زنند به طفل که اولین چیزی که مرتسم می شود در قوه خیال طفل از صوری که حس کرده به نحو تأثر خیال از این صور، اولین صورت صورت شخص مرد یا زنی است بدون اینکه بین شخصی که پدر اوست و شخصی که پدر او نیست تمیزی باشد و همچنین بین شخصی که مادر اوست یا مادر او نیست تمیزی وجود داشته باشد. و سپس نزد او مردی که پدرش است با مردی که پدرش نیست متمایز می شوند و همچین بین زنی که مادرش است و زنی که مادرش نیست نیز تمییز داده می شود سپس همواره به تدریج اشخاص نزد او منفصل می شوند و آنها را از هم تمییز می دهد.

فی الزمان : یا منظور این است که محسوسات را به ترتب زمانی لحاظ کنیم یعنی محسوس را در دو زمان عرضه کنیم یا منظور این است که حس به مرور زمان ابتدا شبیه به کلی و سپس جزیی درک می کند یعنی هم می توان قید «فی الزمان» را مربوط به حس دانست و هم محسوس.

ص: ۵۶

یستفید : تخیل از حس استفاده می کند اما این دریافت مخصوص به حالت بیداری و فعالیت حواس ظاهری است ولی در خواب تخیل دریافتی از حس ندارد بلکه یا مستقیما از عالم بالا می گیرد و یا از عقل استفاده می کند و از حس استفاده نمی کند.

من الصور التی یحسها : ممکن است صور دیگری را نیز درک کرده باشد که حسی نباشند مثلاـ تخیلات او باشند این صور مقصود ما نیستند هرچند آنها نیز کلی هستند.

و هذا الخیال الذی یرتسم فیه مثلا من الشخص الإنسانی مطلقا غیر مخصص، هو خیال المعنی الذی یسمی منتشرا و إذا قیل شخص منتشر لهذا، و قیل شخص منتشر لما ینطبع فی الحس من شخص لا محاله من بعید إذا ارتسم أنه جسم من غیر إدراک حیوانیه أو إنسانیه فإنما یقع علیهما اسم الشخص المنتشر باشتراک الاسم. و ذلک أن المفهوم من لفظ الشخص المنتشر بالمعنی الأول هو أنه شخص ما من أشخاص النوع الذی ینسب إلیه، غیر معین کیف کان و أی شخص کان، و کذلک رجل ما و امرأه ما. فیکون کأن معنی الشخص و هو کونه غیر منقسم إلی عده من یشارکه فی الحد قد انضم إلی معنی الطبیعه الموضوعه للنوعیه أو للصنفیه و حصل منهما معنی واحد یسمی شخصا منتشرا غیر معین. کأنه ما یدل علیه قولنا حیوان ناطق مائت هو واحد، و لا یقال علی کثره و یحد بهذا الحد فیکون حد الشخصیه مضافا إلی حد طبیعه النوعیه. و بالجمله هذا هو شخص غیر معین. و أما الآخر فهو هذا الشخص الجسمانی المعین و لا یصلح أن یکون غیره، إلا أنه یصلح عند الذهن أن یضاف إلیه معنی الحیوانیه أو معنی الجمادیه لشک الذهن، لا لأن الأمر فی نفسه صالح لأن یضاف إلی تلک الجسمیه، أی المعنیین منهما کان.

ص: ۵۷

فالشخص المنتشر بالمعنى الأول، يصلح عند الذهن أن يكون فى الوجود أى شخص كان من ذلك الجنس أو النوع الواحد. و بالمعنى التالى ليس يصلح فى الذهن أن يكون أى شخص كان من ذلك النوع، بل لا يكون غير هذا الواحد المعين لكنه يصلح عند الذهن صلوح الشك و التجويز أن يتعين بحيوانيه معينه مثلاـ دون جماديه معنه أو جماديه دون حيوانيه، تعينا بالقياس إليه بعد حكمه أنه فى نفسه لاـ يجوز أن يكون صالحا للأمرين بل هو أحدهما متعينا.هذا و هاهنا مقايسه أيضا بين العلل و المعلولات، و مقايسه بين الأجزاء البسيطه.

معانی خیال منتشر (فرد منتشر،شخص منتشر) :

فرد منتشر یا شخص منتشر یا خیال منتشر بر دو مفهوم اطلاق می شود :

۱. درک نوع یا صنف در ضمن شخصی که در عین شخصیت قابل تطبیق بر افراد کثیر باشد مانند طفل که بخاطر ضعف حاسه، پدر و مادرش را به این صورت درک می کرد.

۲. شبحی که از دور درک می کنیم که در عین جزییت مبهم است و قابل صدق بر کثیرین است.

آیا این دو مفهوم فرق دارند و یا جامعی بینشان است یعنی آیا فرد منتشر مشترک معنوی بین این دو است یا مشترک لفظی است.

مدعی : مصنف ادعا می کنند که این دو مشترک لفظی هستند.

استدلال : برای استدلال بر اشتراک لفظی باید فرقی بین این دو معنا ارائه دهیم.

فرد منتشر به معنای اول :

فرد منتشر به معنای اول فردی است معین که عند الذهن قابلیت دارد که هم بر این شخص صدق کند و هم بر این شخص چون خصوصیاتش لحاظ نشده یعنی درست است که معین است ولی معین به تعین خاصی نیست بلکه هر تعینی که شد. این تعین مّا باعث نمی شود که مفهوم کلی شود چون علی سبیل الاستغراق و الاجتماع نیست بلکه علی سبیل البدلیه است.

ص: ۵۸

این مفهوم عند الواقع نیز فرد منتشر است چون به صورت شـخص معین اما نه تعین خاص لحاظ شده است پس این با هر فردی می سازد واقعا، یعنی این فرد فی الواقع قابل تطبیق بر کثیرین است علی البدلیه یعنی فرد معین بای تعین کان.

فرد منتشر به معنای دوم :

اما شخص منتشر به معنای دوم ناشی از شک ماست یعنی ناظر(بیننده)، احتمال می دهد که آنچه دیده حیوان باشد یا نبات ولی در واقع قابل تطبیق بر کثیرین نیست یعنی ذهن چون شک دارد تطبیق می کند ولی فی الواقع اینچنین نیست یعنی فرد معینی که بخاطر شکِ من معین است بای تعین کان ولی فی الواقع اینچنین نیست.

ترجمه و شرح متن :

این خیالی که در این خیال مثلا از شخص انسانی یک شخص مطلق غیر مخصص (معین بای تعین کان یا غیر محدود بخاصیته) مرتسم می شود، این خیـالِ معنایی است که آن خیال، منتشر نامیـده می شود و به مناسبت اینکه خیال صاحب آن معنی شـده، خود معنی را نیز منتشر می نامند.

وجه تسمیه روشن شد حال می خواهیم این مطلب را بیان کنیم که این شخص و خیال منتشر بر دو معنا اطلاق می شوند آیا این اطلاق به نحو اشتراک لفظی است یا معنوی.

فاعل یرتسم «شخص» است که محذوف است و از مثلا من الشخص فهمیده می شود.

به دو چیز شخص منتشر گفته می شود :

۱. به همان معنایی که کودک درک می کند و گفته شد.

ص: ۵۹

۲. به چیزی که از بعید دیده شده است و در حس ما نقش می بندد که جسم است، بدون ادراک انسانیت و حیوانیت.

این اطلاق بنا بر اشتراک لفظی و اسمی است و این بخاطر این است که شخص منتشر به معنای اول، شخص مّا است (معین ولی معین بای تعین کان یعنی شخص است و علی سبیل البدلیه کلیت دارد) از اشخاص نوعی که این شخص به آن نوع نسبت دارد که آن شخص مّا غیر معین است به این بیان که مقید به یک کیفیت خاص نیست و مقید به شخص خاص نیست بلکه هر شخصی باشد کافی است لذا قابل صدق بر کثیرین است علی سبیل البدلیه و رجل مّا و امراه مّا نیز مثل انسان مّا است یعنی چه صنف باشد و چه نوع فرقی ندارد.

در معنای اول ما یک مرکب داریم از اجزاء «طبیعت نوعیه» و «حدود شخصیه» یا «صنف» و «حدود شخصیه».

تعریف نوع و صنف مشخص است و تعریف «شخصیت» عبارت است «واحدیت و عدم انقسام به عده ای که با او مشارکت در نوع یا صنف داشته باشند». حال اگر این دو معنا را به هم اضافه کردیم مجموع شخص منتشر می کند.

در جایی که فرد منتشر است گویا که معنای شخص به معنای طبیعت(چه طبیعت نوعی و چه طبیعت صنفی) منضم شده است و معنای شخص چیزی است که منقسم نشود به عده ای که با او مشترک در حد باشند و از مجموع طبیعت و شخص معنای واحدی حاصل شده که آن را شخص منتشر می نامیم.

ص: ۶۰

کـأنّ فرد منتشـر یـا همـان انسان مّا آن چیزی است که این گفته ما که «حیوان ناطق مائت + هو واحـد و لایقال علی کثره» بر او صـدق می کند پس می شود حد نوع بعلاوه حد شخصـیت پس می شود شـخص غیر معین یعنی شخصـی است معین بای تعین کان نه تعینی خاص.

ولی معنـای دوم شـخص منتشـر که عبارت بود از شـبحی که از دور می دیـدیم این همان شـخص جسـمانی معین است و تعین واقعی دارد هر چنـد مـا آن تعین را نیـافته ایم ولی از جهت ذهنی مثل مفهوم قبل است و صـلاحیت دارد که معنای حیوانیت یا جمـادیت به آن اضـافه شود ولی در اینجـا این صـلاحیت بخـاطر شک ذهن است یعنی در قسم اول ذهن حکم به اشتراک می کرد واقعا ولی در اینجا ذهن حکم به اشتراک می کند بخاطر شک نه بخاطر اینکه امر مثلا جسـمیت فی نفسه صـلاحیت داشته باشد که اضافه شود به آن هر یک از جمادیت و حیوانیت بلکه این صلاحیت بخاطر شک است.

پس شـخص دوم صـلاحیت نـدارد در ذهن که هر شخصـی از نوع باشـد بلکه این فرد دیـده شـده به معنـای دوم، نیست الّا آن شخص خارجی و فقط هنوز آن را تشخیص نداده ایم و در نزد ذهن صلاحیت دارد که معین شود به حیوانیت معین یا جمادیت معین و این صلاحیت فقط بخاطر شک است بعبارت دیگر تعین خارجی داشت و وقت شک تعین نداشت یعنی ذهن حکم می کند که این یا زید است یا بکر بر خلاف معنای اول که ذهن واقعا حکم می کند که این شـخص منتشـر می تواند پدرش باشد یا غیر پدرش.

ص: ۶۱

آنجا که می گوید صلاحیت ندارد ناظر به واقع است و آنجا که می گوید صلاحیت دارد ناظر به شک است.

نکته : در معنای اول تقید به شخصیت خاص واقعا منتفی است ولی در دومی تعین خاص دارد ولی بیننده آن تعین را نمی داند.

شیء وقتی وارد ذهن شود دیگر شکی باقی نمی ماند یعنی اگر عند الذهن باشد دیگر شکی در آن نیست ولی اگر فی الذهن باشد شک در آن است.

جایگاه علل مفارقه و معالیل آنها نزد حس و عقل/ فصل۱/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا. ۹۰/۰۵/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : جایگاه علل مفارقه و معالیل آنها نزد حس و عقل/ فصل۱/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

خلاصه جلسه قبل : بحث در این بود که در تعلیم طبیعی باید چه چیزی را برچه چیزی مقدم کرد و توضیح دادیم که در مبادی بایـد مبادی عامه بر مبادی خاصه مقـدم شوند و در مسائل نیز امور عامه قبل از امور خاصه طرح شوند و خلاصه باید از کلی به سمت جزیی برویم و سپس بررسی کردیم که چه چیزهایی پیش عقل و طبیعت وحس اعرف اند.

و هاهنا مقایسه أیضا بین العلل و المعلولات، و مقایسه بین الأجزاء البسیطه و المرکبات.فإذا کانت العلل داخله فی قوام المعلولات و کالأجزاء لها، مثل حال الخشب و الشکل بالقیاس إلی السریر، فإن نسبتهما إلی المعلولات نسبه البسائط إلی المرکبات. و أما إذا کانت العلل مباینه للمعلولات، مثل النجار للسریر، فهناك نظر آخر، و لکلتا المقایستین نسبه إلی الحس و إلی العقل و إلی الطبیعه. (۱) [۱]

ص: ۶۲

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴،ص۱۱، س۹، ط ذوی القربی.

بحث جدید در مورد این است که اگر علت و معلول را بر حس وعقل و طبیعت عرضه کنیم حکم چگونه خواهد بود.

علل دو قسم اند علل داخلی و علل خارجی.

۱. علل داخلی : علل داخلی عللی هستند که داخل در معلول اند و آنها را علل قوام می گویند وعبارت اند از ماده و صورت.

۲.علل خارجی : علل خارجی عللی هستند که خارج از معلول اند و آنها را علل وجود می گویند که عبارت اند از فاعل و غایت.

علل قوام را اگر با معالیلشان بسنجیم می بینیم که علل قوام، بسائط هستند و معالیلشان مرکبات هستند پس می توانیم از علل

قوام تعبیر کنیم به بسائط و به معلولات بگوییم مرکبات پس یک بار بسائط یعنی علل داخلی را بر عقل و طبیعت و حس عرضه می کنیم و یک بار معالیل یعنی مرکبات را برآنها عرضه می کنیم.

ترجمه و شرح متن :

در باب مقایسه اشیاء با عقل و طبیعت و حس و عرضه کردن اشیاء با آنها مقایسه کردنی است بین علل و معلولات (علل و معلولات خارجی) و بین اجزاء بسیطه و مرکبات (علل و معلولات داخلی)

اگر علل، داخل در قوام معلولات باشند یعنی مقوّم معلولات باشند و به معنای اجزای معلولات باشند مانند چوب و شکل که علل قوامی تخت هستند پس نسبت این دو علت داخلی به معلولات (یا نسبت خشب و شکل به سریرها و تختها) مانند نسبت بسائط است به مرکبات.

ص: ۶۳

و اگر علل، متباین از معالیل باشند مثل نجار برای تخت پس این بحث جدایی دارد.

و برای هر دو مقایسه ـیعنی علل مفارق و داخلی ـ سه نسبت است نسبت به حس وعقل و طبیعت.

کالاجزاء : تعبیر به کالاجزاء می کنند و نمی گویند اجزاء چون :

- اگر منظور از اجزاء، اجزای ذهنی یعنی جنس و فصل باشد باید دانست که در حقیقتِ خارجی یک چیز بیشتر نیست و آن نوع است و در ذهن نیز نوع می آید و ما فقط با تحلیلِ نوع، جنس و فصل را بوجود می آوریم پس جنس و فصل جزء حقیقی نیستند بلکه با تحلیل عقلی به دست می آیند و اجزای ذهنی هستند لذا می گوییم کالاجزاء.

و اگر منظور از اجزاء، اجزاء خارجی یعنی ماده و صورت باشد آنها نیز موجود نیستند چون با هم ترکیب شده اند و شیء جدیدی را ایجاد کرده اند یعنی در مرکّب دیگر اجزاء به گونه ای که بتوانند از هم جدا شوند موجود نیستند بلکه هر دو با هم متحد شده اند و شیئی واحد را بوجود آورده اند.

پس چه اجزای ذهنی و چه اجزای خارجی را لحاظ کنیم، جزئیت به معنای واقعی کلمه صحیح نخواهد بود لذا مصنف گفته اند کالاجزاء.

شکل : درست است که شکل عرض است ولی نسبت به تخت، محقق ذات تخت است.

فأما المقایسه ما بین الحس و بین العلل و المعلولات علی أن العلل مباینه، فإن کانت العلل و المعلولات محسوسه، فلا کثیر تقدم و تأخر لأحدهما علی الآخر حسا، و إن کانت غیر محسوسه فلا نسبه لأحدهما إلی الحس و کذلک حکم الخیال.

ص: ۶۴

عرضه علل مفارقه و معالیلشان بر حس و عقل و طبیعت :

ابتداء مصنف از علل مفارقه یعنی علل خارجی صحبت می کنند و بررسی می کنند که اگر آنها را بر عقل و طبیعت و حس عرضه کردیم کدام اعر ف اند.

أ)عرضه علل مفارقه و معالیلشان بر حس :

اول علل مفارقه و معالیلشان را بر حس عرضه می کنیم تا ببینیم کدام اعرف اند که در نتیجه مقدم باشند.

علل و معالیل مفارق از جهت حسی بودن و یا غیر حسی بودن به چهار قسم تقسیم می شوند :

۱.علت و معلول غیر حسی : مانند نسبت بین خداوند و عقل فعال.

۲.علت و معلول حسی : مانند نار و گرما.

۳. علت غیر حسی و معلول حسی : مانند عقل فعال و عالم کون و فساد یا خداوند و عالم ماده.

۴.علت حسی و معلول غیر حسی : این قسم محال است چون علت باید اشرف از معلول باشد.

پس مجموعا سه قسم ممکن می شود.

حال این سه قسم را بر حس عرضه ی کنیم.

- اگر هر دو غیر حسی باشند حس نمی تواند هیچکدام را درک کند لذا معرفتی نیست تا اعرفیتی باشد.

- و اگر یکی حسی و دیگری غیر حسی باشد اینجا حس فقط معلول حسی را درک می کند لذا دیگر مقایسه ای نیست.

- ولی در صورتی که هر دو حسی باشند، حس می تواند هر دو ا درک کند لذا مقایسه ممکن است و در اینجا گاهی علت و معلول را با هم درک می کند و گاهی جدا جدا و یکی را مقدم بر دیگری و به طور کلّی معیار ثابتی ندارد.

ص: ۶۵

نکته : آنجایی هم که حس حکم به تقدم و تأخر می کند، تقدم و تأخر علّی و رتبی را حس نمی کند بلکه تقدم وتأخر زمانی را حس می کند.

نکته : اینکه صدرا گفته که «النفس جسمانیه الحدوث» معنایش این نیست که نفس امری مادی است و از ماده متولد می شود بلکه منظور این است که عقل فعال نفس را به صورت امری متکی بر ماده و حالّ در ماده، در ماده حلول می دهد ولی مشاء می گویند نفس مجرد را به ماده می دهد و حلولی در کار نیست پس هر دو می گویند که نفس از عالم تجرد می آید فقط صدرا می گوید نفس تنزل یافته در حد قوای جسمانی و مشاء می گویند همان مجرد غیر تنزل یافته است و صدرا می گوید این نفس لرزان غیر مجرد را به ماده می دهند چون ضعیف است باید در ماده حلول کند وکم کم قوی می شود و از حلول در ماده خاج می شود و وقتی بیرون می آید ذیلش را در ماده باقی می گذارد و صدرش یعنی مرتبه حیوانی مختصرا و انسانی کاملا ـ از ماده سلب می شود و مرتبه نباتی و معدنی در ماده می ماند تا آخر و وقتی که شخص می میرد نفس او از این ماده عنصری خارج می شود و در ماده برزخی داخل می شود البته بنحوی نیست که موجب تناسخ شود. این بحث را اکثر اذهان اشتباه فهمیده اند و نتوانسته اند مراد صدرا را دقیقا درک کنند و اینکه گاهی حرف صدرا با ظواهر شریعت نمی سازد بحث دیگری است که البته خودش می گوید متناسب با شریعت است و توجیه می کند به هر حال این بحث مربوط به اینجا نیست.

ص: ۶۶

ترجمه و شرح متن :

اما مقایسه بین حس با علل و معالیل در صورتی که علل مباین باشند پس در صورتی که هر دو حسی باشند تقدم و تاخر زیادی برای یکی نسبت به دیگری نداریم یعنی شاید تقدم و تاخر پیش بیاید ولی کلی ویا اکثری نیست.

و اگر هر دو حسی نباشند چه یکی غیر حسی باشد و چه هر دو غیر حسی باشند، پس اصلا حس نمی تواند درک کند و آن غیرحسی نسبتی با حس ندارد و قوه خیال نیز همین حکم را دارد.

نکته : طبق نظر مشاء که خیال را مادی می دانند، قوه خیال فقط مانند حس می تواند مادیات و محسوسات را درک کند ولی بنابر نظر صدرا که خیال را مجرد می داند، قوه خیال علاوه بر حسیات می تواند مثالیات را نیز درک کند البته مشاء اصلا عالم مثال را قبول ندارند و همچنین بنابر نظر اشراق نیز خیال می تواند مثالیات را درک کند.

و أما عند العقل، فإن العقل ربما وصلت إليه العله قبل المعلول. فسلك من العله إلى المعلول، كما إذا رأى الإنسان القمر مقارنا لكوكب درجته عند الجوزهر، و كانت الشمس فى الطرف الآخر من القطر فحكم العقل بالكسوف، و كما إذا علم أن الماده متحركه إلى عفن فيعلم أن الحمى كائنه. و ربما وصل إليه المعلول قبل العله فسلك المعلول إلى العله. و قد يعرف المعلول من قبل العله تاره من طريق الاستدلال، و تاره من طريق الحس، و ربما عرف أولا معلولا فسلك منه إلى العله ثم سلك من العله إلى معلول آخر، و كأنا قد أوضحنا هذه المعانى فى تعليمنا لصناعه البرهان.

ص: ۶۷

ب)عرضه علل مفارقه و معالیلشان بر عقل :

حال می خواهیم علل مفارقه و معالیل آنها را بر عقل عرضه کنیم.

در اینجا هر دو صورت ممکن است یعنی عقل هم می تواند از علت به معلول رود که همان «برهان لمّ» است و یا اینکه می تواند از معلول به علت رود که به آن «برهان إنّ» می گویند هر چند در برهان لمّ قضیه واضح تر می شود و علم شدید تر و قوی تر می شود ولی این در تقدم و تأخر دخلی ندارد.

ابن سینا اینگونه وارد بحث می شوند که چهار مطلب را بیان می کنند و می فرمایند که اینها را در صناعت برهان مطرح کردیم.

۱. عقل از طریق معلول به علت برسد که در این صورت معلول اقدم است.

۲. عقل اولا علت را بیابد و بعد معلول را به گونه ای که معلول از قِبَل علت فهمیده شود و انتساب معلول به علت با استدلال باشد.

۳. عقل علت را بیابد و با حس و تجربه به معلول پی ببرد مانند اینکه هر روز خورشید را می بیند پس هر وقت خورشید طلوع کند روز هم هست البته تجربه نیز نوعی استدلال است یعنی عقل علت را می یابد ولی معلول را نمی شناسد و سپس حس معلول را می شناسد و سپس به عقل می دهد.

۴. اول معلول را بیابیم و سپس از معلول به علت پی ببریم و سپس از آن علت، پی به معلولِ دیگرِ همان علت ببریم مانند اینکه از نور پی به خورشید می بریم و از خورشید پی به گرما می بریم.

ص: ۶۸

نکته : در اینجا فرقی بین علت و معلول حسی و غیر حسی نیست چون عقل هم می تواند مجردات را درک کند و هم مادیات را.

پس علل مفارق را بر حس وعقل عرضه کردیم و فقط عرضه آنها بر طبیعت ماند.

ترجمه و شرح متن:

و اما نزد عقل پس گاهی علت قبل از معلول به عقل می رسد پس از طرف علت به معلول می رود مانند دو مثال مذکور که توضیح داده خواهد شد و گاهی نیز معلول به عقل قبل از علت می رسد.

و در قسم اول که از علت به معلول پی می بردیم یا از طریق استدلال است و یا از طریق حس.

البته می توانیم «مِن قِبَلِ» را به صورت «مِن قَبل» نیز بخوانیم که در این صورت پی بردن از طریق معلول به علت یا از طریق استدلال است و یا از طریق تجربه که ظاهرا وجه اول بهتر است.

و گاهی نیز عقل اول معلولی را می یابد و از معلول پی به علت می برد و سپس از علت به معلولی دیگر پی می برد .

و گویا که ما این معانی را در صناعت برهان واضح کردیم.

وصلت الیه : عبارت وصلت الیه نشان می دهد که عقل ما منفعل است و با واسطه معلّم (عقل فعّال) ادراک می کند.

کأنّا : یا می تواند متعلق به اوضحنا باشد که به خاطر تواضع است و یا متعلق به هذه المعانی باشد یعنی به نظرم همه مطالب را آنجا گفته ام ولی شاید بعضی را نگفته باشم.

ص: ۶۹

توضیح دو مثال : پی بردن از علت به معلول

مثال ریاضی :

انسان حالتی را برای قمر مشاهـده می کند که آن حالت، علتِ تحققِ کسوف است پس با دیدن این حالت عقل علت را درک می کند و حکم به کسوف یعنی معلول می کند.

برای توضیح کامل مثال اول باید چند مقدمه را بیان کنیم :

مقدمه اول : معانی کسوف و خسوف

کسوف و خسوف در لغت هم بر تیرگی ماه اطلاق می شوند و هم بر تیرگی خورشید ولی اصطلاح رائج آن است که کسوف را بر خورشـید گرفـتی و خسوف را بر مـاه گرفتگی اطلاـق می کننـد البته این اصـطلاح نیز خیلی رعـایت نمی شود و در خود نوشـته هـای ابن سـینا نیز گـاهی بر عکس اطلاـق می شـود ولی در اینجـا مصـنف کسوف را گفته انـد و منظورشـان خورشـید گرفتگی است.

مقدمه دوم : کوکب طول دارد و عرض.

عرض کوکب : عرض هر کوکب فاصله اوست با منطقه البروج و اگر این کوکب در خود منطقه باشد عرضش صفر است.

منطقه البروج دایره ی عظیمه ای است در فلک هشـتم که مطابق با خط استوا است و بالای منطقه، شمال فلک هشتم و پایینش، جنوب فلک هشتم است.

خورشـید همیشه در منطقه البروج است و لذا می گوییم عرضـی ندارد یا عرضش صفر است ولی ماه اینگونه نیست و می تواند با منطقه فاصله داشته باشد.

برای حسـاب کردن عرض کوکبیماننـد مـاه بایـد خطی فرضـی از خودمـان تا ماه را تصور کنیم و سـپس خط را ادامه داده تا فلک هشتم و ببینیم که آیا به منطقه می رسد ویا خیر واگر نرسید با محاسبات خاصی که دارد عرض آن را حساب کنیم.

ص: ۷۰

طول کوکب : طول هر کوکب فاصله ای است که کوکب با درجه اول حَمَل دارد و حمل برج اول منطقه البروج است و خود برج حمل نیز سی درجه دارد و اولین درجه از حمل معیار طول کوکب است واصطلاحا به آن، «درجه کوکب» نیز می گویند.

مقدمه سوم : معانی جَوزَهِر

جوزهر دو معنا دارد. یکی ممثل قمر و دیگری عقده هر کوکب.

معنای اول جوزهر : فلك اول قمر

قمر چهار فلك دارد دو تا از آنها مرکزشان زمین است یعنی مرکز عالم و این دو فلك با هم موازی هستند.

هر فلك مثل هر کره دیگر دارای محدّب و مقعّر است مثلا یک از لایه از لایه های پیاز را در نظر می گیریم این لایه یک ضخامتی دارد که این ضخامت فاصله بین محدب و مقعراو است و همچین جوفی دارد که در آن لایه ای دیگر است.

فلك اول قمر ضخامتی دارد که بین مقعر و محدب اوست محدب این فلك وصل است به مقعر عطارد و مقعرش وصل است به فلك دوم قمر که مسمی است به «مائل» و این فلك دوم محدبش به مقعر فلك اول چسبیده و مقعرش به عالم کون و فساد چسبیده است.

و فلك سوم و چهارم در ضخامت فلك دوم هستند یعنی ضخامت او را دو فلك پر می کنند یکی موسوم به «خارج المرکز» که «حامل» نیز نامیده می شود و دیگری فلك «تدویر» و قمر مانند نگینی در فلك تدویر قرار دارد و فلك چهارم یعنی تدویر نیز در ضخامت فلك سوم قرار دارد یعنی تدویر در ضخامت خارج المرکز است.

ص: ۷۱

آن فلک اول را جوزهر می نامند که در اینجا مراد از جوزهر این معنا نیست.

معنای دوم جَوزَهِر : عقده

فلک قمر منطبق بر منطقه البروج نیست بلکه منطقه را قطع می کند حالت بین منطقه و فلک قمر مانند صدفی است که دهان باز کرده که به وسیله ی فک بالا و پایین صدف دو دایره تشکیل می شود که در دو نقطه یکدیگر را قطع می کنند که به آن عقده می گویند پس هر فلکی که مطابق با منطقه نیست در دو نقطه منطقه البروج را قطع می کند که به آن عقدتین می گویند.

یکی از این دو عقده به گونه ای است که وقتی فلک از او رد می شود به سمت شمال می رود که به آن عقده شمالی یا جوزهر شمالی می گویند وهمچنین دیگری به گونه ای است که وقتی فلک از او رد می شود به سمت جنوب می رود که به آن عقده جنوبی یا جوزهر جنوبی می گویند.

از بین این دو نقطه آنکه سعد است یعنی شمالی رأس نامیده می شود و آنکه اخس است یعنی جنوبی ذَنَب نامیده می شود.

پس جوزهر در اینجا یعنی محل تقاطع فلک کوکب با منطقه البروج.

توضیح مثال اول : قمر بر خلاف شمس در منطقه البروج نیست یعنی عرض دارد و زمین نیز محاذی با منطقه البروج است و حال اگر قمر دائما در منطقه البروج بود این سه روبروی هم قرار می گرفتند و در نتیجه هر زمان قمر مابین زمین و خورشید رد می شد خورشید گرفتگی می شد و وقتی قمر در سایه زمین می رفت یعنی زمین وسط قرار می گرفت خسوف واقع می شد یعنی لازم می آمد که در هر سال دوزاده کسوف و خسوف داشته باشیم در حالی که فلک قمر محاذی منطقه نیست و در طول سال حد اقل ۲ و حراکثر ۵ تا خسوف اتفاق می افتد.

ص: ۷۲

پس فلک قمر محاذی منطقه البروج نیست و تنها وقتی که وارد عقده می شود محاذی می شود که در این صورت احتمال کسوف یا خسوف است پس همیشه کسوف و خسوف عند العقده هستند ولی هر وقت قمر در عقده بود اتفاق نمی افتد بلکه باید محاذی با شمس نیز باشد کسوف در حال اجتماع رخ می دهد و خسوف در حال استقبال.

اجتماع یعنی اینکه بین خورشید و ماه فاصله نباشد یعنی مثلا هم قمر در یک درجه خاص از برج حمل باشد و هم خورشید و استقبال یعنی اینکه بینشان شش ماه فاصل باشد یعنی قمر آن طرف زمین باشد.

البته می توان مطلب را جوری توضیح داد که منظور از کسوف در اینجا ماه گرفتگی باشد ولی خورشیدگرفتگی بهتر است.

وقتی قمر و خورشید در حال اجتماع باشند و قمر وارد عقده شود با شرطی خاص کسوف جزئی یا کلی اتفاق می افتد و آن شرط خاص این است که باید فاصله آن دو از نصف مجموع قطرین کمتر باشد اگر فاصله به اندازه قطرین باشد، خورشید و ماه مماس یکدیگر رد می شوند و ماه حائل خورشید نمی شود و کسوف اتفاق نمی افتد و تفصیلاتی دیگر نیز دارد که ربطی به بحث ندارد.

پس برای کسوف باید ماه در جوزهر باشد و شمس در آن طرف قطر قمر باشد یعنی به گونه ای باشد که اگر از قطر ماه خطی بکشیم به خورشید برسد پس دو شرط برای تحقق کسوف داریم.

ص: ۷۳

ترجمه : حال ابن سینا می فرمایند که اگر شخصی ماه را مقارن ستاره ای دید که مکان حقیقی و درجه آن ستاره، جوزهر بود پس در این حالت یا ماه داخل در جوزهر است یا مقارن آن پس از مقارنت ماه با آن ستاره و بودن خورشید در طرف دیگر قطر (علت) حکم می کنیم که کسوف اتفاق اتفاده است (معلول) پس این رفتن از علت به سمت معلول است.

مثال طبیعی :

تب یا حمی یعنی بالا رفتن درجه حرارت بدن از درجه حرارت طبیعی که به سه قسم منقسم است :

۱.حمی الیوم : تب یک روزه است که اتفاق می افتد و دوامی ندارد این قسم مرض خاصی نیست بلکه با گذشت زمان برطرف می شود مانند کسی که ورزش کرده و در اثر حرکت بسیار، درجه حرارت بدنش بالا رفته و بر او تب عارض گشته است.

۲.حمی الغب : که به آن تب نوبه نیز می گویند یعنی گاهی می آید و گاهی می رود علت این نوع تب، عفونت اخلاط است یعنی عفونت خون یا صفرا یا سودا یا بلغم.

۳.حمی الدق که باعث لاغری بسیار بدن می شود.

پس اگر شخصی عفونت خلطی خاص را دریافت، از این علت پی می برد که حمی الغبّ حادث می شود.

ترجمه :

و وقتی انسان پی برد که ماده یعنی اخلاط به سمت عفونت می روند پس حکم می کند که حمی الغب حادث می شود.

ص: ۷۴

جایگاه علل مفارقه و معالیل آنها نزد طبیعت و جایگاه علل و معالیل قوامیه نزد حس و عقل و طبیعت/ فصـل۱/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا ۹۰/۰۵/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : جایگاه علل مفارقه و معالیل آنها نزد طبیعت و جایگاه علل و معالیل قوامیه نزد حس و عقل و طبیعت/ فصل۱/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

خلاصه جلسه قبل : بحث در این داشتیم که در علل و معالیل کدام اعرف اند عندالحس و عندالعقل و عند الطبیعه. علل را به دو قسم تقسیم کردیم علل مفارقه و علل قوام و وضع علل و معالیل مفارقه را با حس و عقل بررسی کردیم و اکنون می خواهیم وضعیت این علل با طبیعت را بررسی کنیم.

و أما مناسبه هذه العلل المفارقه للمعلولات بحسب القیاس إلی الطبیعه، فإن ما کان منها عله علی أنه غایه فهو أعرف عند الطبیعه، و ما کان منها عله علی أنه فاعل و کان فاعلا- لا- علی أن وجوده لیکون فاعلا- لما یفعله فإنه أعرف عند الطبیعه من المعلول، و ما کان وجوده فی الطبیعه لیس لذاته بل لیفعل ما یکون عنه حتی یکون المفعول غایه لا له فی فعله فقط بل له فی وجود ذاته إن کان ما فی الطبیعه شی ء هذا صفته، فلیس هو أعرف من المعلول، بل المعلول أعرف فی الطبیعه منه. (۱)

ج)عرضه علل مفارقه و معالیلشان بر طبیعت :

علل خارجی را تقسیم می کنیم به علل فاعلی و علل غایی.

ص: ۷۵

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴،ص۱۲، س۴، ط ذوی القربی.

بررسی علل غایی :

در مورد غایت می گوییم که علت غایی پیش طبیعت اعرف است از معلول به خاطر اینکه طبیعت اگر معلول را ایجاد می کند و به سمتش می رود بخاطر این است که غایت حاصل شود. مثل نوع که غایت اصلی طبیعت بود و ایجاد اشخاص برای رسیدن به نوع است پس علت غایی عند الطبیعه اعرف است.

دقت شود که اعرفیت عند الطبیعه در اینجا نیز به معنای قصد طبیعت است.

بررسی علت فاعلی :

فاعل را به دو قسم تقسیم می کنیم :

۱. فاعلی که وجود گرفته تا فعلی را انجام دهد یعنی وجودِ فاعل، وجود آلی و مقدمی است و مقصود اصلی نیست بلکه فعلش مقصود اصلی است یعنی ذاتِ فاعل، آلت و مقدمه برای تحقق معلول است. اینچنین فاعلی مقصود طبیعت نیست بلکه معلول او مقصودِ طبیعت است و اعرف است عند الطبیعه.

این قسم ظاهرا مثالی ندارد.

سؤال : اگر کسی اشکال کند که غذا که وارد معده می شود و تبدیل به کیلوس می شود و بعد تبدیل به کیموس می شود و بعد عضو بدن می شود یعنی غذای بالقوه که بالفعل می شود آیا این کیلوس و کیموس نمی توانند علت فاعلی باشند که مقصود از ساختشان، معلولشان است؟ در حالی که ابن سینا وجود این قسم را به نحوی بیان کردند که کأَنَّه غیر واقع است.

جواب : اینها علل فاعلی غذای بالفعل نیستند بلکه علت فاعلی، قوه غاذیه انسان است که خود متشکل از چهار قوه جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه می باشد و این کیلوس و کیموس فقط علت مادی غذای بالفعل هستند.

ص: ۷۶

۲. فاعلی که وجودش مقدمه برای فعلی نبوده بلکه ذاتش فی نفسه مقصود بوده هر چند فعل نیز از او سر می زند در اینجا خود فاعل، مقصود بالذات و اوّلی طبیعت است و فعل او مقصود بالعرض و ثانوی طبیعت است.

این قسم دوم مثال های زیادی دارد مانند رابطه بین زید و کتابت ولی مورد اول معلوم نیست که مصداقی در خارج داشته باشد یا خیر.

نکته : با این بیان می توان گفت که بحث ما در اینجا مربوط به فواعل طبیعی است چون طبیعت که نمی تواند مجردات را قصد کند.

پس وضع علل مفارقه و معالیلشان نزد حس و عقل و طبیعت روشن شد.

ترجمه و شرح متن :

اما مناسبت علل و معالیل مفارقه با طبیعت پس آن علت مفارقه ای که علت غایی باشد پس آن نزد طبیعت اعرف است و هر چه که به صورت فاعلی علت باشد اگر به اینگونه نباشد که مقصود باشد بخاطر فاعلیت فعلش (قسم دوم در تقسیم ما) پس همچین فاعلی نزد طبیعت اعرف از معلولش است و اگر به گونه ای باشد که بخاطر بودن آنچه که از او تحقق می یابد، ایجاد شده به این صورت که مفعولش، علت غایی برای سازنده فاعل باشد یعنی علت غایيِ وجود فاعل است یعنی هر که این فاعل را ساخته، وجودِ معلولش را قصد کرده اگر در طبیعت چیزی باشد که اینچنین صفتی داشته باشد، پس آن علت فاعلی اعرف عند الطبیعه نیست بلکه معلولش عند الطبیعه اعرف است از علت فاعلی.

ص: ۷۷

للمعلولات متعلق به مفارقت است.

بحسب القیاس متعلق به مناسبت است.

و أما نسبه أجزاء المرکبات إلی المرکبات منها فإن المرکب أعرف بحسب الحس، إذ الحس یتناول أولا الجمله و یدرکها ثم یفصل، و إذا تناول الجمله تناولها بالمعنی الأعم أی أنه جسم أو حیوان ثم یفصلها. و أما عند العقل فإن البسیط أقدم من المرکب، فإنه لا یعرف طبیعه المرکب إلا بعد أن یعرف بسائطه، فإن لم یعرف بسائطه فقد عرفه بعرض من أعراضه أو جنس من أجناسه و لم یصل إلی ذاته، کأنه عرفه مثلا جسما مستدیرا أو ثقیلا و ما أشبه ذلک و لم یعرف ماهیه جوهره. و أما عند الطبیعه، فإن المرکب هو المقصود فیها فی أکثر الأشیاء، و الأجزاء یقصدها لیحصل فیها قوام المرکب.

عرضه علل قوامیه و معالیلشان بر حس و عقل و طبیعت :

حال می خواهیم وارد قسم دوم از علل شویم که علل داخلی هستند و نسبت به معلولشان جزء و کل هستند.

أ)عرضه علل قوامیه و معالیلشان بر حس :

مشخص است که نزد حس معلول که مرکب باشد از علت که اجزای بسیطه آن مرکب باشد اعرف است یعنی اول انسان را حس می کند و بعد وجود دست و پا و سایر اجزاء بدن را درک می کند.

نکته : نزد حس تجزیه و تقسیمِ مرکب تا حدی می تواند ادامه یابد که حس قادر به تفصیل باشد ولی نزد عقل هر جسمی قابل تقسیم مقداری است به بی نهایت یعنی هیچ جسم لایتجزی نداریم نزد عقل.

ص: ۷۸

ب)عرضه علل قوامیه و معالیلشان بر عقل :

نزد عقل بسائط اعرف از مرکبات هستند و اگر جسمی را بر عقل عرضه کنیم ممکن است بتوان آن را با عوارضش شناخت، ولی این شناختِ ذاتِ شیء نیست و شناختِ ذاتِ شیء بدون شناخت اجزایش ممکن نیست.

ج)عرضه علل قوامیه و معالیلشان بر طبیعت :

نزد طبیعت نیز مرکب اعرف است و مقصود اصلی طبیعت است و دلیل آن بیان شد که طبیعت نوعیه مراد است و اشخاص که برای حفظ طبیعت نوعیه هستند تنها راه تحققشان وجود اجزای مرکب است.

البته بسائط عنصریه با اینکه بسیط هستند، مقصود بالذات هستند، ولی اگر به صورت دقیق نگاه کنیم خود عناصر نیز مرکب از ماده و صورت هستند. بعبارت دیگر می توان گفت که عناصر اربعه از یک جهت مقصود اصلی هستند و آن وجود خودشان است و از جهتی دیگر مقصود تبعی هستند چون باعث ایجاد انواع مختلف می شوند.

پس خلاصه اینگونه می گوییم که اکثرا مقصود اصلی طبیعت مرکب است و گاهی نیز مقصود بسائط هستند.

ترجمه و شرح متن :

- اما نسبت اجزاء مرکبات به مرکبات از آن اجزاء پس همانا مرکب به حسب حس اعرف است چون حس اولاـ مرکب را درک می کند و سپس تفصیلی را که در تواناییش باشد انجام می دهد. و وقتی آن مرکب را درک کرد، آن مجموعه را با عنوان اعمش می یابد مثلاـ اول این جسم و این حیوان را درک می کند و بعد این انسان را درک می کند همانگونه که توضیحش در جلسات قبل گذشت.

ص: ۷۹

– اما نزد عقل پس همانا بسیط اقدم از مرکب است و عقل نمی تواند مرکب را درک کند الا اینکه اول اجزایش را درک کرده باشد. و اگر از طریق بسائط نشناخت پس آن مرکب را به عرضی از اعراضش یا جنسی از اجناسش شناخته است (یعنی یا اصلا سراغ بسائط نرفته است و آن را از طریق ملحقاتش شناخته یا اینکه از طریق بسائط آمده ولی کار را نیمه کاره تمام کرده است و بعد توسط ملحقات یعنی عوارض شیء را شناخته) مانند اینکه جسم را شناخته به این صورت که جسمی مستدیر است یا جسمی ثقیل است پس در نتیجه به ذات مرکب نمی رسیم و نمی توانیم ذات آن ماهیت را به صورت کامل درک کنیم.

نکته : اینکه می گویند دستاوردهای علوم جدید، علوم طبیعی قدیم را ابطال کرده است، این به صورت کلی صحیح نیست چون بر فرض که ابطالی هم صورت گرفته شود نسبت به همه مسائل نیست و فقط بعضی از مسائل را باطل دانسته اند که خیلی از آنها نیز می توانند قابل پاسخ باشند و علم جدید بیشتر ناظر به عوارض جسم است و علم طبیعی قدیم بیشتر ناظر به ذات بوده است و با شناخت عرض نمی توان گفت که ذات این چیزی که قدما گفته اند نیست الا اینکه از این معرفتِ عارض پی ببریم که ذات، آنچه که قدما گفته اند نبوده است ولی باز این موجب نمی شود که ما علم طبیعیات را بالمره کنار بگذاریم و همه را باطل بدانیم.

ص: ۸۰

– و اما نزد طبیعت، مرکب مقصودِ طبیعت است در اکثر اشیاء. و اجزاء را طبیعت قصد می کند تا در اجزاء، قِوام مرکب حاصل شود.

و الاجزاء مبتدا است و «،» باید بین «اشیاء» و «و الاجزاء» گذاشته شود نه بعد از«و الاجزاء».

فالأعرف عند العقل من الأمور العامه و الخاصه و من الأمور البسیطه و المرکبه هو العامه و البسیطه و عند الطبیعه هو الخاصه النوعیه و المرکبه.

در اینجا می خواهیم خلاصه مطالب پیشین را مطرح کنیم البته بحثی از اعرفیت عند الحس نمی کنیم چون در علوم جزییات مهم نیستند و طبیعت نیز بخاطر تکمیل بحث مطرح می شود و تبعی است و فقط اعرف عند العقل مهم است.

اگر شیئی هم عام بود و هم بسیط عقل به سمت همان شیء می رود ولی اگر عامی داشتیم که مرکب بود و خاصی داشتیم که بسیط بود در اینجا عقل از جهتی به سمت یکی می رود و از جهتی دیگر به سمت دیگری می رود.

و طبیعت برعکس عقل عمل می کند.

ترجمه و شرح متن :

پس اعرف عند العقل از امور عامه و خاصه و از امور بسیطه و مرکبه، عام و بسیط است.

و اعرف عند الطبیعه در باب عام و خاص، خاصه نوعیه است و در باب بسیط و مرکب، مرکب است.

لکنه کما أن الطبیعه تبتدئ فی الإیجاد بالعوام و البسائط، و منها توجد ذوات المفصلات النوعیه و ذوات المرکبات فکذلک التعلم یبتدئ من العوام و البسائط، و منها یوجد العلم بالنوعیات و المرکبات، و کلاهما یقف قصده الأول عند حصول النوعیات و المرکبات.

ص: ۸۱

در اینجا مصنف در ضمن استدراک می خواهند بیان کنند که باید از عام شروع کنیم و به خاص برویم یعنی درست است که خاص و مرکب اعرف و مقصود طبیعت هستند ولی به هر حال طبیعت برای ساخت آنها باید از عام و بسیط شروع کند تا به خاص و مرکب برسد.

اشکال : آقا جمال در اینجا اشکال می کنند که ما قبلاً گفتیم که طبیعت، خاص را قصد می کند و همچنین مرکب را قصد می کند و این مطلب با آنچه که در اینجا گفته شد منافات دارد.

جواب : همان است که بیان شد یعنی درست است که مقصودِ طبیعت، خاص است ولی از عام شروع می کند یعنی جسمی می سازد که حیوان باشد و حیوانی می سازد که انسان باشد. یعنی مقصود اصلی طبیعت نوع است ولی از عام شروع می کند تا به نوع برسد.

ترجمه و شرح متن :

ولی همانگونه که طبیعت از عوام و بسائط شروع می کند تا به نوعیات و مرکبات برسد، درتعلم نیز باید از عام ها و بسائط شروع کنیم و به وسیله یادگیری عوام و بسائط به نوعیات و مرکبات برسیم و هر دو طبیعت و تعلّم، قصد اولشان که شناخت نوع و مرکب بود، به نتیجه رسیده و در نتیجه متوقف می شوند و اگر خواستند از عوارض و ملحقات بحث کنند، آن دیگر مقصد دومی است ورای این مقصد.

مفصلات : می توان مفصلات را به معنای صاحبان فصل معنا کرد یعنی انواع و یا اینکه در مقابل مرکبات باشد یعنی آنجا که رابطه جزء و کل است، به کل می گوییم مرکب و آنجا که خاص و عام است، به خاص می گوییم مفصل.

ص: ۸۲

پس در این فصل روشن شد که ما باید از مبادی شروع کنیم و اول مبادی عام و سپس مبادی خاص را مطرح کنیم و بعد به مسائل بپردازیم و اول به مسائل عام و سپس به مسائل خاص می پردازیم.

در فصل بعد می خواهیم مبادی این علم را مطرح کنیم.

بیـان خلاصه ای از مطالب مطرح در فصل دوم و بیان کوتاهی از مبادی جسم/ فصـل۲/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا. ۹۰/۰۵/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان خلاصه ای از مطالب مطرح در فصل دوم و بیان کوتاهی از مبادی جسم/ فصل۲/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

خلاصه جلسه قبل : بحث در این داشتیم که چگونه باید وارد علم طبیعی شد و گفتیم که باید از مبادی شروع کنیم تا به مسائل برسیم و ابتدا از عام به خاص باید برویم پس مبادی اول بحث می شوند و بعد مسائل لذا اکنون وارد بحث مبادی می شویم و اولا مبادی عامه را مطرح می کنیم.

الفصل الثانی ب- فصل فی تعدید المبادئ للطبیعیات علی سبیل المصادره و الوضع . (۱)

خلاصه مطالب فصل دوم :

چون بحث ما از طبیعت است و طبیعت در جسم است لذا باید جسم را توضیح دهیم و همچنین موضوع علم سماع طبیعی جسم است بما هو متغیر پس باید ابتدا جسم را بررسی کنیم هم از جهت جسمیت و هم از جهت تغیر و مبادی هر دو را بیان کنیم و ابتدا جسم را بیان می کنیم و بعد به مبادی جسم می پردازیم ابتدا مبادی جسم بما هو جسم و بعد مبادی جسم بما هو متغیر.

ص: ۸۳

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۱۳، ط ذوی القربی.

توضیح می دهیم که برای جسم بما هو جسم چهار مبدأ عام وجود دارد و بعد در مورد جسم بما هو متغیر بحث می کنیم و می گوییم که علاوه بر آن چهار مبدأ مبادی دیگری نیز دارد لذا مبادی بیشتری برای جسم بما هو متغیر پیدا می شود.

ابن سینا ابتدا مبادی جسم بما هو جسم را نام می برند ولی اثبات نمی کنند چون همانگونه که گفتیم اثبات مبادی عامه بر عهده علم فوق است که علم الهی است. و ما فقط از ماهیت این مبادی بحث می کنیم.

بعد از اینکه این بحث تمام می شود می پردازند به مبادی جسم بما هو متغیر.

سپس ملاحظه می کنند که جسم دو عنوان دیگر نیز می تواند داشته باشد یکی مستکمل و دیگری حادث.

لذا باید سه وجه را مد نظر بگیریم مستکمل و متغیر و حادث و این سه وجه با هم فرق دارند و مصنف از هر سه آنها بحث می کنند و سپس دوباره به مبادی جسم بما هو جسم بر می گردند.

مبادی جسم بما هو جسم چهار مبدأ هستند که عبارت اند از فاعل و غایت و ماده و وصرت.

فاعل و غایت بحث چندانی ندارند و مختصرا مطرح می شوند و سپس به بحثی مفصل در مورد هیولی (ماده) و صورت می پردازند.

سپس وارد این بحث می شوند که گاهی گفته می شود که این مرکب از این ماده درست شده و یا گفته می شود که صورت برای این ماده موجود شده و گاهی هم گفته می شود که این ماده به سمت این صورت می رود یا به تعبیر دیگر مشتاق صورت است یعنی می خواهند رابطه ی صورت و هیولی را بیان کنند و اینکه آیا صورت می تواند از ماده بوجود بیاید و اینکه مثلا- گفته می شود «باب من الخشب» یا «الانسان من النطفه» یعنی چه و سپس ماده را لحاظ می کنند و آیا اینکه می گویند ماده به سمت صورت می رود یا مشتاق صورت است صحیح است یا خیر؟ که می فرمایند این تعابیر صحیح نیست.

این خلاصه ای بود از مطالب مطرح شده در فصل دوم.

ثم إن للأمور الطباعیه مبادئ، و سنعدها و نضعها وضعا علی ما هو الواجب فیها، و نعطی ماهیاتها. فنقول.

إن الجسم الطبیعی هو الجوهر الـذی یمکن أن یفرض فیه امتـداد، و امتـداد آخر مقاطع له علی قوائم، و امتـداد ثالث مقاطع لهما جمیعا علی قوائم. و کونه بهذه الصفه هو الصوره التی بها صار جسما. و لیس الجسم جسما بأنه ذو امتدادات ثلاثه مفروضه، فإن الجسم یکون موجودا جسـما و ثابتـا و إن غیرت الامتـدادات الموجوده فیه بالفعل فإن الشـمعه أو قطعه من الماء قـد تحصل فیها أبعـاد بالفعل طولا و عرضا و عمقا محـدوده بأطرافها، ثم إذا اسـتبدل شـکلا بطل کل واحـد من أعیان تلک الأبعاد المحـدوده و حصـلت أبعاد و امتدادات أخری، و الجسم باق بجسمیته لم یفسد و لم یتبدل، و الصوره التی أوجبناها له و هی أنه بحیث یمکن أن تفرض فیه تلک الامتدادات ثابته لا تبطل. و قد أشـیر لک إلی هذا فی غیر هذا الموضع، و علمت أن هذه الامتدادات المعینه هی کمیه أقطاره و هی تلحقه و تتبدل، و صورته و جوهره لا تتبدل،

عرض شـد که مصـنف ابتـدا جسم را توضـیح می دهنـد و قوام بالفعل و حقیقت جسم، به صورت جسم است لـذا اول صورت جسم را بیان می کنند و بعدا که به مبادی می پردازند دیگر صورت جسمیه را تکرار نمی کنند.

بررسی تعریف جسم :

مصنف جسم را این طور تعریف می کنند که :

جسم : «الجوهر الذی یمکن این یفرض فیه امتدادات ثلاث علی سبیل القوائم»

جوهر : جنس جسم است یعنی جسم از مقوله جوهر است و نه از مقوله عرض.

ص: ۸۵

یفرض : یفرض می گوینـد چون همه ی اجسام بالفعل امتدادات ثلاث را ندارند مثلا در کره سه خط که امتدادی باشـند وجود ندارد بلکه باید این سه امتداد خطی را فرض کنیم ولی مثلا در مکعبات این سه خط امتدادی بالفعل موجود اند.

یمکن : منظور این است که بالفعل بودنِ فرض، شرط نیست بلکه همین که بتوان فرض کرد کافی است یعنی جسمیت به فرض ما وابسته نیست بلکه همین که بتوان فرض کرد کافی است.

علی سبیل القوائم : و این سه خط نیز باید بر هم عمود باشند و همدیگر را قطع کنند.

خطی اگر بخواهـد خطی را قطع کنـد لازم نیست که بر آن عمود باشـد بلکه می تواند آن را به صورت مایل نیز قطع کند ولی اگر عمود باشد فقط می توان یک خط را در یک نقطه بر خط دیگرعمود کرد ولی بی نهایت مایل را می توان تصور کرد.

وقتی خطی عمود شد و خط دیگر را قطع کرد چهار زاویه قائمه تشکیل می دهند.

بعد اگر بخواهیم سومین خط را عمود کنیم باید خط دیگر را بر آن نقطه قائم کنیم و تنها راه تصور سه خط عمود بر هم همین است مثلا دو خط را بر روی کاغذ می کشیم و مدادی را روی آن نقطه می گذاریم به حالت عمودی که این می شود سه خط عمود عمود بر هم.

حال چند زاویه قائمه به وجود می آیند؟

خود این خـط سوم چهـار زاویه قائمه جدیـد به وجود می آورد و با چهار خط جدیـد مرتبط می شود دو نیم خط از طول و دو نیم خـط از عرض (چون طول و عرض یکـدیگر را قطع کرده بودنـد). پس این خـط سوم با ورودش چهار زاویه را درست می کنـد و بـا عبورش از نقطه تقـاطع چهـار زاویه دیگر نیز بوجود می آورد و چهار زاویه نیز از قبل داشتیم پس مجموعا ۱۲ زاویه می شود.

دقت شود که از این نقطه نمی توان خط دیگری را عمود کرد و تنها همین سه امتداد قابل فرض اند.

جسم متقوم به این امتدادات است اگر یک امتداد از این سه امتداد را سلب کنیم سطح می شود و اگر دو امتداد را بگیریم خط می شود و اگر همه ی امتدادات را نداشته باشیم نقطه می شود. یعنی نقطه امتداد ندارد و خط یک امتداد دارد و سطح دارای دو امتداد است ولی جسم هر سه امتداد را دارا است.

با این بیان صورت جسمیه نیز مشخص شد پس صورت جسمیه عبارت است از همین امتدادات ثلاث یعنی طول و عرض و عمق و قوام جسم به وجود این ابعاد ثلاثه است.

صورت جسمیه امتدادات معین است یا مطلق امتدادات؟

حال باید بحث کنیم که آیا صورت جسمیه، امتداداتِ مشخص و مفروض است یا در تحقق جسمیت مطلق امتدادات کافی است؟

جواب این است که صورت جسمیه امتدادات معین نیست بلکه صرف امتدادات است و دلیلش نیز این است که ما آبی را در ظرفی می ریزیم و این آب امتدادات معینی پیدا می کند و سپس آب را در ظرفی دیگر می ریزیم و امتدادات عوض می شوند ولی نه جسم عوض می شود و نه صورت جسمیه از بین می رود پس جسم متقوم به امتدادات خاص نیست.

پس این امتدادات معین چه چیزی هستند و این تعیین از کجا می آید؟

حال که این تعیّن مقوِّم جسم نبود پس ملحق جسم است و عَرَض است یعنی اصل الامتدادات جوهر است و مقوم ولی تعین الامتدادات عرض است و آن را کمیت می نامیم و به جسم دارای امتدادات معینه «جسم تعلیمی» می گوییم و به آن جسم به لحاظ مطلق تعین، جسم طبیعی می گوییم .

ص: ۸۷

پس وقتی جسمی را به صورت کره در می آوریم یک صورت تعلیمی پیدا می کند و وقتی به صورت مکعب در می آوریم صورت تعلیمی دیگری پیدا می کند ولی جسم طبیعی تغییر نکرده است.

نکته : شکل کیفیتی است متعلق به کمیت یعنی شکل کیفیتی است برای جسم تعلیمی.

ترجمه و شرح متن :

فصل دوم در تعدید مبادی طبیعیات است بر سبیل مصادره و وضع بدون اثبات.

برای امور طباعیه مبادی است که ما آنها را بیان می کنیم به صورت آنچه که در آنها واجب است که به صورت اصل موضوعه بیان شوند و ماهیاتشان را بیان می کنیم بدون اثبات.

طبع و طبیعت و طباع از یک ماده هستند ولی اطلاقشان یکسان نیست. طبیعت بر مادیات اطلاق می شود ولی طبع و طباع اعم هستند و برای اموری غیر مادی چون نفس نیز به کار می رود و در اینجا ایشان طباع می گویند تا هم شامل فلکیات شود و هم شامل عنصریات شود.

پس می گوییم که جنس طبیعی جوهری است که ممکن است در او فرض شود امتدادی و امتداد دیگری که بر این امتداد اول عمود است و آن را قطع می کند و امتداد سومی که هر دو امتداد قبلی را به صورت عمود قطع می کند که مجموعا دوازده زاویه قائمه را تشکیل می دهند.

مصنف در الهیات امتدادها را به ترتیب طولی و عرضی و عمقی بیان می کنند.

و بودن جسم به این صفت، همان صورتی است که باعث ایجاد جسم می شود و مقوِّم جسم است.

دقت شود که مصنف خود صفت (یمکن این یفرض ...) را صورت محسوب نمی کنند بلکه اینکه جسم اینچنین است که بتوان این فرض را در آن مطرح کرد صورت است یعنی آن واقعیت خارجی که به ما امکان چنین فرضی را می دهد صورت است.

ص: ۸۸

و جسم، به اعتبار این امتدادات مفروضه معینه جسم نشده است بلکه به خاطر اصل امتدادات جسم شده است پس جسم به عنوان یک جسم موجود است و ثابت است هر چند امتدادات موجوده ای که بالفعل در آن است تغییر کنند.

پس همانا شمع و یا مقداری از آب حاصل می شود در آنها ابعاد بالفعلی هم طولا و هم عرضا و هم عمقا که این ابعاد محدود است به اطراف این شمع و آب یعنی وقتی که این شمع اینجا تمام می شود امتدادی معین می شود (پس اگر جسمی نا متناهی بود امتداد مشخصی ندارد).

و سپس که شکل جدیدی را پیدا کرد و ابعاد قبل را استبدال کرد و آن موم و آب به لحاظ شکل عوض شدند باطل می شود هر یک از اشخاص ابعاد ولی اصل ابعاد باقی است و اشخاص آن عوض شده است و خود جسم باقی است و نه از بین رفته و نه عوض شده است.

و صورتی که ما آن صورت را برای جسم واجب دانستیم (چون مقوم جسم بود واجب است که در جسم باشد) ثابت است و باطل نشده است و معنای صورت این است که جسم به حالتی باشد که بتوان آن امتدادات ثلاثه را در آن فرض کرد.

نکته : دقت شود که صورت نوعیه مبدأ عام برای جسم نیست بلکه مبدأ برای اجسام نوعیه خاص است و هر جسم صورت نوعیه متفاوتی دارد ولی صورت جسمیه برای همه ی اجسام یکسان است مانند هیولی. صور نوعیه نوع را می سازند و صور عرضیه اشخاص نوع را مشخص می کنند.

ص: ۸۹

و به این مطلب در غیر این موضع (در منطق در بحث قاطیغوریاس) اشاره شد که صورت جسمیه عبارت از امتدادات خاص نیست بلکه کمیت و مقدار اقطار جسم است و اینها به جسم ملحق می شوند و تبدل پیدا می کنند در حالی که صورت جسم و جوهرش تغیر پیدا نمی کنند چون ذاتی و حقیقت جسم هستند.

و هذه الکمیه ربما تبعت تبدل أعراض فیه أو صور، کالماء یسخن فیزداد حجما.

گاهی بخاطر تبدل اعراض یا تبدل صور، کمیت نیز عوض می شود مثلا آب را حرارت می دهیم و در این صورت آب گرم می شود و برودت که عرضش بود تغییر می کند و به دنبال این تغییر عرض آب منبسط می شود و تغییر حجم پیدا می کند پس تغییر عرض باعث تغییر کمیت شد.

و اگر حرارت را بیشتر کنیم که آب تبدیل به بخار شود که مخلوطی از آ ب و هوا است و یا تبدیل به هوا شود در این صورت حجم و کمیت آن آب بعد از تبدل صورتش عوض شده است.

ترجمه و شرح متن :

و این کمیت به دنبال تبدل اعراض و صوری که در جسم اتفاق می افتد متبدل می شود مانند آب که گرم می شود و بر اثر گرما حجمش زیاد می شود (این مثالی برای هر دو است یعنی هم حرارت در حد تغییر عرض هم تغییر صورت).

لکن هذا الجسم الطبیعی من حیث هو جسم طبیعی له مبادئ و من حیث هو کائن فاسد بل متغیر بالجمله له زیاده فی المبادئ.

ترجمه و شرح متن :

ص: ۹۰

و لکن این جسم طبیعی از حیث اینکه جسمی طبیعی است مبادی دارد و از این حیث که کائن و فاسد است یعنی متغیر است بالجمله (می خواهند بفهمانند که تغیر با کون و فساد فرق دارد و کون و فساد تغیر جوهری است) مبادی بیشتری دارد یعنی همان مبادی چهارگانه جسم بعلاوه چند مبدأ دیگر.

فالمبادئ التی بها تحصل جسمیته، منها ما هو أجزاء من وجوده و حاصله فی ذاته، و هذه أولی عندهم بأن تسمی مبادئ، و هی اثنان : أحدهما قائم منه مقام الخشب من السریر، و الآخر قائم منه مقام صوره السریریه و شکلها من السریر. فالقائم منه مقام الخشب من السریر یسمی هیولی و موضوعا. و ماده و عنصرا و اسطقسا بحسب اعتبارات مختلفه، و القائم منها مقام صوره السریریه یسمی صوره.

انواع مبادی جسم :

می فرمایند مبادی که جسمیت جسم را حاصل می کنند دو قسم اند:

– مبادی که اجزای وجودی جسم هستند و اگر نباشند جسم نمی تواند وجود پیدا کند یعنی ماده و صورت.

– و مبادی دیگری که مُعطِی وجود جسم هستند یعنی فاعل و غایت.

آن دو علت اول مهم اند که یکی مانند چوب است برای تخت و دیگری مانند صورت است برای تخت آن علتی که مانند چوب است به آن هیولی می گوییم که جسم بالقوه به آن حاصل است و دیگری که مانند شکل است را صورت می گوییم که جسم با آمدن او بالفعل موجود می شود.

پس شأن یکی این است که جسم باشد بالقوه و شأن دیگری این است که جسم باشد بالفعل.

ترجمه و شرح متن :

ص: ۹۱

پس مبادی که به وسیله ی آنها جسم حاصل می شود بعضی از آنها مبادی هستند که در ذات جسم هستند و اجزای وجودی جسم هستند. و اینگونه مبادی که حاصل در ذات جسم اند نزد فلاسفه اولی هستند به اینکه مبادی نامیده شوند چون ذات جسم به این دو وابسته است و آن دو علل دیگر نسبت به وجود جسم مبدأ هستند.

و این دو مبادی که اجزاء ذات جسم هستند دو تا هستند یکی به منزله چوب است در تخت و دیگری به منزله صورت سریریت است در تخت. پس آن که در جسم مانند خشب است نسبت به سریر پنج اسم مختلف دارد نسبت به اعتبارات مختلفه که در ادامه وجه تسمیه آنها می آید. آن پنج اسم عبارت اند ازهیولی و ماده و موضوع و عنصر و اسطقس.

و آنکه در اجسام مانند صورت سریریت است برای تخت، صورت نامیده می شود.

منظور از ذات، ذاتِ موجود در خارج است نه ذات به معنای ماهیت.

سؤال : در اینجا سوالی مطرح است که ماده و صورت که اجزای ماهوی هستند پس چرا در اینجا جزء وجود قرار داده شده اند؟

جواب : در جواب می گوییم که آنچه که جزء ماهیت است جنس و فصل هستند که در ذهن حاصل می شوند ولی آن صورت و ماده ای که در خارج موجود اند جزیی از وجود شیء اند. یعنی جنس و فصل اجزاء ماهیت اند و ماده و صورت اجزای وجود اند.

بیان خواص هیولی/ فصل۲/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا. ۹۰/۰۵/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان خواص هیولی/ فصل۲/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

ص: ۹۲

خلاصه جلسه قبل : بحث در مبادی عامه و مشترکه علم طبیعی داشتیم و به عبارت دیگر بحث در مبادی عامه جسم بما هو جسم داشتیم و گفتیم که جسم بما هو جسم چهار مبدأ دارد دو تای از آنها خارجی هستند یعنی فاعل و غایت و دو تای دیگر داخلی هستند که بحث اصلی ما در مورد همین علل داخلی است یعنی ماده و صورت.

و إذ صوره الجسمیه إما متقدمه لسائر الصور التی للطبیعیات و أجناسها و أنواعها، و إما مقارنه لها لا تنفک هی عنها. فیکون هذا الذی هو للجسم کالخشب للسریر، هو أیضا لسائر ذوات تلک الصور لهذه المنزله، إذ کلها متقرره الوجود مع الجسمیه فیه، (۱)

الآن می خواهیم خصوصیاتی از خصوصیات هیولی را ذکر کنیم و آن این است که هیولی می تواند مقدم از صورت باشد هر چند می تواند مقارن با صورت باشد و از اینکه می تواند مقدم بر صورت باشد نتیجه می گیریم که جوهر است و بعد صفت دیگری را ذکر می کنیم و آن این است که هیولی می تواند قبول صورت کند و قابل صور است و خصوصیت دیگری نیز بعدا

ذکر می کنیم و آن این است که هیولی از صورت جدا نمی شود و اگر جدا شود و جانشینی برای آن صورت جدا شده پیدا نشود هیولی باید باطل شود.

و بعد از این اسماء مختلفی که برای هیولی وجود دارد که در جلسه قبل بیان کردیم را با وجه تسمیه مطرح می کنیم و سپس اشاره ی مختصری به صورت می کنیم و بعد به بحث در مبادی خارجی می پردازیم.

ص: ۹۳

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۱۴، ط ذوی القربی.

خصوصیت اوّل هیولی : هیولی بر بعضی از صور مقدم است و با بعضی صور مقارن است چه صور نوعیه و چه صور عرضیه.

دقت شود که در اینجا به عرضیات نیز صورت می گوییم چون به هر حال عرضیات نیز به هیولی فعلیت می دهند هر چند در مباحث دیگر به آن صورت نمی گویند.

این خاصیت را از صورت شروع می کنیم و می یابیم که این خاصیت در صورت است و چون هیولی با صورت است پس این خاصیت برای هیولی نیز ثابت است و آن این است که :

صورت جسمیه یا بر صورت نوعیه تقدم دارد و یا با صورت نوعیه مقارن است.

تقدم صورت جسمیه بر صورت نوعیه :

جسم عنصری اگر مرکب باشد صورت جسمیه اش بر صورت نوعیه اش مقدم است مثلا شجر قبل از اینکه صورت نوعیه شجر را داشته باشد قبل از آن صورت نوعیه ارضی یا مائی یا هوائی و یا ناری داشته است و با این صور نوعیه، دارای صورت جسمیه نیز بوده است یعنی صورت جسمیه شجر بر صورت نوعیه اش تقدم داشته است و این حال در همه ی مرکبات ثابت است. پس صورت جسمیه بر صورت نوعیه مرکبات تقدم دارد. البته در بسائط نیز همینطور است مثلا ماء را تبدیل به هوا می کنیم در این حالت صورت جسمیه قبل از صورت نوعیه هوا وجود داشته است پس صورت جسمیه هم بر صورت نوعیه بسیطه می تواند مقدم شود و هم بر صورت نوعیه مرکب مقدم می شود.

خلاصه اینکه صورت جسمیه بر صورت نوعیه مرکبات عنصریه همیشه مقدم است و بر صورت نوعیه بسائط عنصری نیز می تواند مقدم باشد و آن در تبدیل عنصر به عنصر است که صورت جسمیه بر صورت نوعیه جدید مقدم است اما صورت جسمیه مقارن با صورت نوعیه عنصری است که اولین صورت نوعیه اش همین عنصریت خاص بوده است.

تقارن صورت جسمیه با صورت نوعیه :

و اما در اجرام فلکی همیشه صورت نوعیه و جسمیه مقارن هستند چون فلکیات همیشه صورت نوعیه اشان ثابت است و هیچ تغییر و تحولی در فلکیات وجود ندارد.

پس صورت جسمیه به دو نوع تقسیم می شود.

صورت جسیمه ای که بر صورت نوعیه مقدم است یعنی می تواند مقدم باشد که در عنصریات است.

و صورت جسمیه ای که با صورت نوعیه مقارن است که در فلکیات است.

دقت شود که صورت جسمیه رتبتا همیشه مقدم است و بحث ما در اینجا در تقدم زمانی است.

پس صورت جسمیه بر عنصریات مقدم است چه بر صور نوعیه آنها و چه صور جسیمه آنها مثلا زید هم صورت انسانی دارد و هم صورت حیوانی دارد که صورت جسمیه می تواند بر هر دو مقدم باشید.

حال می خواهیم بیان کنیم که چون هیولی با صورت جسمیه همراه است پس هیولی نیز همین دو حالت را دارد یعنی بر صور نوعیه عنصریه مقدم است و با صورت نوعیه فلکیه مقارن است.

نکته : احتیاج هیولی به صورت برای بالفعل شدن است و احتیاج صورت به هیولی برای مشخص شدن است.

ترجمه و شرح متن :

«فاذن» اشتباه است و «و اذ» درست است.

و چون صورت جسمیه یا مقدم است بر سایر صور طبیعی و اجناسشان و انواعشان (در عناصر) و یا مقارن است با صورت نوعیه به صورتی که این صورت جسمیه و صور نوعیه از هم جدا نمی شوند (در فلکیات)، پس آن چیزی که برای جسم مانند چوب برای تخت است (هیولی) نیز نسبت به سایر ذوات این صور(نسبت به سایر خود صور نوعیه و یا نسبت به آن چیزهایی که صاحب این صور نوعیه هستند)، به منزله صورت است یعنی یا متقدم است و یا مقارن است چون همه ی این صور نوعیه با صورت جسمیه متقرر الوجود اند در این هیولی یعنی همه با هم در این هیولی وارد می شوند پس اگر صورت جسمیه و صورت نوعیه مقارن باشند هر دو با هم وارد هیولی می شوند در نتیجه هیولی و صورت نوعیه مقارن اند و اگر اول صورت جسمیه آمد و بعد صورت نوعیه در اینجا هیولی بر صورت نوعیه مقدم می شود.

ص: ۹۵

نکته : ابن سینا در اینجا از هیولی تعبیر به «آنچه که مانند چوب است برای تخت» می کنند زیرا هنوز اسم هیولی و وجه تسمیه آن را بیان نکرده اند.

فیکون ذلک جوهرا إذا نظر إلی ذاته غیر مضاف إلی شی ء وجد خالیا فی نفسه عن هذه الصور بالفعل،

از اینجا مصنف می خواهند خصوصیت دوم هیولی را بیان کنند.

خصوصیت دوم هیولی : هیولی جوهر است.

اگر ما به خود هیولی دقت کنیم و او را به چیزی اضافه اش نکنیم در این صورت هیولی خالی است از هر چیزی و می تواند هم خالی باشد لذا حکم به جوهریتش می کنیم برخلاف اعراض که اگر به ذاتشان نظر کنیم می بینیم که وابسته هستند یعنی عرض اگر بخواهد وجود پیدا کند وابستگی دارد ولی هیولی وجودش متوقف بر چیزی نیست لذا جوهر است.

ابن سینا کلامشان را با «فـ» شروع کردند چون می خواهند بفهمانند که این خصوصیت دوم از خصوصیت اول حاصل می شود و این بخاطر این است که ما گفتیم که هیولی می تواند بر صورت مقدم باشد و یا مقارن باشد ذاتا لذا در ذاتش تقوّم به صورت ندارد پس می توان گفت که جوهر است.

به عبارت دیگر هیولی در خارج متکی بر صورت است ولی می توان آن را ملاحظه کرد با قطع نظر از هرچیزی یعنی می توان فرض کرد که هیولی بدون صورت موجود باشد ولی چنین فرضی در اعراض صحیح نیست.

ترجمه و شرح متن :

پس آن چیزی که برای جسم مانند چوب برای تخت بود (هیولی) جوهری می شود که این صفت را دارد که اگر به ذاتش نگاه کنیم به صورتی که مضاف به چیزی نباشد، در این صورت خالی از تمامی صور می شود بالفعل.

ص: ۹۶

اذا نظر... : این را صفت باید گرفت نه شرط چون اگر شرط بگیریم، اعراض نیز جوهر می شوند. در شرط توقف است و در صفت توقف نیست و ابن سینا نمی خواهند بگویند که جوهریتش به خاطر این نحوه نظر است بلکه جوهریتش را مستفاد از صف اول می دانند و اگر جوهریتش ناشی از این نظر بود، سایر اعراض را نیز باید جوهر بدانیم چون آنها را نیز اگر به این نظر بنگریم ماهیتا متوقف بر چیزی نیستند.

و یکون من شأنه أن یقبل هذه الصوره أو یقترن بها.

خصویت سوم : هیولی شأنیت قبول صورت را دارد.

هیولی صورت جسمیه و صورت نوعیه و صورت عرضیه را قبول می کند یعنی هر صورتی که بتواند در آن حلول کند را می پذیرد. ابن سینا به این صورت بیان می کنند که شأنش این است که صورت را قبول کند و یا با صورت مقترن شود. مراد از اقتران در اینجا حلول و قبول است و با آن شأنیت قبول فرقی نمی کند و این دوگانه کردن بخاطر تفنن در عبارت است و عطف در تفسیر است البته احتمال دیگری نیز مطرح است و محشین گفته اند مراد از قبول که در مقابل اقتران واقع شده تقدم است یعنی اگر صورت عنصری است قبول می کند آن را و اگر صورت فلکی است مقترن می شود به آن یعنی همان چیزی است که در خاصیت اول گفتیم با این تفاوت که در اینجا می خواهند شأن هیولی را بیان کنند.

ترجمه و شرح متن :

شأن هیولی این است که قبول کند این صورت را و یا مقترن شود به این صورت.

أما من شأن طبيعته المطلقه الكليه كأنها جنس لنوعين : للمتقـدمه و للمقارنه ، و كل واحد منهما يختص بقبول بعض الصور دون بعض بعـد الجسـميه و أمـا من شـأن طبيعه هی بعينهـا مشترکه للجميع، فتکون بکليتها من شأنها أن تقبل کل هـذه الصور بعضـها مجتمعه تتعاقب ، و بعضها متعاقبه فقط،

مصنف در ينجا می خواهند همان خصوصيت سوم را که قبول صورت باشد را توضيح دهند.

هيولی را ملاحظه کرديم و هيـچ قيـدی را برای آن نيـاورديم و گفـتيم که قـابليت پـذيرش صور را دارد و حـال طبيعت کليه و مطلقه هيولی را ملاحظه می کنيم و بار ديگر طبيعت معين شده هيولی را با قيد اشتراک لحاظ می کنيم.

طبيعت هيولای کليه که حالتی جنسی دارد دارای دو نوع است هيولای متقدمه (عنصريه) و هيولای مقارنه (فلکيه).

نکته : افلاک نه تا هستند در نتيجه نه هيولای فلکی داريم و يک هيولای عنصری و مجموعا ده هيولی می شوند.

هيولای معين، همان هيولای فلکی و عنصری هستند که قيد شخصيت دارند.

در آنجا که کليت و شخصيت ملاحظه نشود فرمودند که يقبل الصوره.

ترجمه و شرح متن :

و اگر حالت جنسـی به آن بدهيم می فرمايند که شأنش اين است که جنس باشد برای نوعی (نوع عنصری و فلکی) و هر نوعی نيز قابل است پس شأن اول که قابليت باشد محفوظ است.

دقت شود که هر قسمی از هيولی، نوعی را می پذيرند و نوع ديگر را نمی پذيرد يعنی نوعی فقط صورت فلکی را می پذيرد و نوعی فقط صورت عنصری را می پذيرد. البته همه در جسميت مشترک اند.

ص: ۹۸

پس اختصاص در صورت نوعیه است و اشتراک در صورت جسمیه است.

و اما از شأن طبیعت این هیولی آن طبیعتی که بعینها مشترک به جمیع است یعنی شخص واحدی باشد که مجموع همه ی ده نوع هیولی است پس این هیولی به خاطر کلیتی که پییدا کرده شأنش این است که قبول کند همه ی این صور را چه این صور مجتمع متعاقب باشند و چه متعاقب باشند فقط.

در اینجا منظور این است که هیولای واحد با همه ی صور سازگار است و بعض صور را مجموعا یعنی مجتمعا می تواند قبول کند و بعض دیگر را علی سبیل البدلیه یعنی متعاقبا.

منظور از صور متعاقبه روشن است مثلا- صورت بیاض و سواد دو صورت عرضیه هستند که در یک هیولی با هم جمع نمی شوند یعنی مجتمع نیستند ولی می توانند متعاقب باشند. و در جواهر نیز مانند صورت آب بسیط و هوای بسیط. پس صور متعاقبه یا جوهری هستند و یا عرضی.

اما صور مجتمعه متعاقبه در عوارض خیلی از صور قابل جمع اند مانند حلاوت و سواد در خرما اما در جواهر مانند اینکه صور بسیط را جمع می کنیم و یک مرکب را می سازیم و صورت خاصی را به آن مرکب می دهیم مثلا در انسان هم صورت نوعیه چهار عنصر موجو است و هم صورت انسانیت البته صورت انسانیه متعاقب آن چهار صورت است و بعد از آن صُوَر می آید و همه ی این پنج صورت در یک هیولی هستند و مجتمع متعاقب اند و مثال دیگر مانند صور کمالیه یعنی جسمی اول صورت معدنی دارد و بعد ترقی می کند صورت نباتی پیدا می کند و سپس صورت حیوانی می یابد و بعد صورت انسانی می گیرد که در این جسم همه ی صور جوهریه معدنیه و نباتیه و حیوانیه و انسانیه موجو اند و متعاقب اند.

ص: ۹۹

نکته : در اینکه آیا بعد از آمدن صورت ترکیبیه جدید، صور عنصریه از بین می روند و یا مخفی و کامن می شوند اختلاف نظر است که ابن سینا و صدرا بر این باورند که صور عناصر از بین نمی روند بلکه فقط پوشیده و مخفی می شوند.

فیکون فی طبیعتها مناسبه ما مع الصور علی أنه قابل لها و تکون هذه المناسبه کأنها رسم فیها و ظل و خیال من الصوره ،

حال که هیولی قابل هر صورتی است پس مشخص می شود که هیولی با صور مرتبط است و این مناسبت را در فلسفه اینگونه می گویند که هیولی بالقوه همان صورت است ولی در اینجا اینچنین می گوییم که شبه و ظل صورت و نقش و رسم صورت در هیولی موجود است یعنی همان بالقوه بودن صورت در هیولی.

نکته : تعابیری مانند اینکه هیولی بالقوه صورت است یا بالقوه صورت را دارد صحیح است ولی اینکه هیولی بالقوه قابل صورت است غلط است بلکه هیولی بالفعل قابل صورت است.

ترجمه و شرح متن :

پس در طبیعت این هیولی مناسبه مّایی با صورت است به این بیان که هیولی قابلیت صور را دارد و این مناسبت مانند این است که صور، نقوشی در هیولی هستند و سایه ای برای هیولی هستند و شبحی از صورت در هیولی موجود است.

و تکون الصوره هی التی تکمل هذا الجوهر بالفعل.

حال مصنف رابطه ی صورت با هیولی را بیان می کنند.

ترجمه و شرح متن :

و صورت همان چیزی است که این جوهر را با فعلیت کامل می کند یعنی آن هیولایی را که فعلیت نداشت را بالفعل می کند و یا اینکه کمال بالفعل به هیولی می دهد هر دو نحو ترجمه صحیح است و خیلی متفاوت نیستند.

ص: ۱۰۰

هیولی خصوصیت دیگری نیز دارد که در جلسه آینده آن را مطرح می کنیم و همچنین در جلسه آینده به بررسی اسماء هیولی می پردازیم.

بان خاصت چهارم هول و ذکر اسماء هول همراه با وجه تسمه آنها/ فصل۲/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبعات شفا. ۹۰/۰۵/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان خاصیت چهارم هیولی و ذکر اسماء هیولی همراه با وجه تسمیه آنها/ فصل۲/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

خلاصه جلسه قبل : بحث در مبادی عامه و مشترکه علم طبیعی داشتیم یا به تعبیر دیگر بحث در مبادی مشترکه جسم داشتیم و گفتیم که جسم گاهی بما هو جسم ملاحظه می شود و گاهی بما هو متغیر که اکنون در حال بررسی مبادی مشترکه جسم بما هو جسم بودیم و گفتیم که جسم بما هو جسم چهار مبدأ دارد دو تا داخلی که ماده و صورت هستند و دو تا خارجی که فاعل و غایت اند و اول به بحث در مورد علل داخلی می پردازیم و بعد به علل خارجی می رسیم

فلیوضع أن للجسم بما هو جسم مبدأ هو هیولی ، و مبدأ هو صوره، إن شئت صوره جسمیه مطلقه أو شئت صوره نوعیه من صور الأجسام، و إن شئت صوره عرضیه، إذا أخذت الجسم من حیث هو کالأبیض أو القوی أو الصحیح. (۱)

گفتیم که جسم می تواند سه صورت داشه باشد صورت جسمیه و نوعیه و عرضیه و صورت جسمیه مبدأ مشترك است برای جسم بما هو جسم و صورت عرضیه نیز مشخص است که برای جسم بما هو جسم موجود نیست چون مشخص است که صورتی است خارج از ذات جسم و صورت نوعیه در جسم بما هو جسم دخیل است ولی نه به نحوی که صورت جسمیه دخیل است بلکه اگر اجسام را لحاظ کردیم آن وقت صورت نوعیه دخیل است ولی اگر جسم را به تنهایی نظر کنیم صورت نوعیه مهم نیست.

ص: ۱۰۱

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۱۴، ط ذوی القربی.

ترجمه و شرح متن :

عبارت صحیح اینگونه است «فلیوضع أن للجسم بما هو جسم مبدأ هو هیولی ، و مبدأ هو صوره».

پس بایـد به عنوان اصل موضوعی برای طبیعی پـذیرفته شود که جسم بما هو جسم مبـدأی دارد که هیولی است و مبدأی دارد که صورت است که ا ین مبدأ صورت جسمیه است مطلقا (بدون مقید شدن به صورت نوعیه به گونه ای که صورت جسمیه ی خاصی بشود) و اگر خواستی صورت نوعیه را مبدأ بگیر از صور اجسام (یعنی درهمه ی اجسام صورت نوعیه ی خاصی نداریم همانگونه که در صورت جسمیه داشتیم بلکه هر نوعی از انواع صورت نوعیه خاصی دارد) و اگر خواستی صورت عرضیه را مبدأ قرار بده البته به شرط اینکه جسم را «من حیث هو واجد للعرض» لحاظ کنی یعنی من حیث هو ابیض یا من

حیث صحیح.

پس صورت جسمیه مبدأ جسم است مطلقا و صورت نوعیه مبدأ اجسام است و صورت عرضیه مبدأ جسم به لحظ عرض خاص است.

صحیح و قوی : بعضـی از اجسام صـحیح و سـقیم دارند مانند جسم انسان و بعضی نیز قوی و ضعیف دارند مانند جسم انسان و بعضی این خصوصیات را ندارند یعنی این عرض را ندارند.

در مـورد هیـولی و صـورت بحـث مفصـلی را انجـام دادیـم و برای هیـولی سـه خصوصـیت ذکر کردیـم و اکنـون می خـواهیم خصوصیت چهارم را ذکر کنیم.

و لیوضع له أن هـذا الـذی هو هیولی لاـ یتجرد عن الصوره قائمـا بنفسه البته، و لاـ یکون موجودا بالفعـل إلاـ بأن تحصل الصوره فیوجـد بهـا بالفعـل، و تکون الصوره التی تزول عنه ، لو لا أن زوالها إنما هو مع حصول صوره أخری تنوب عنها و تقوم مقامها، تفسد منها الهیولی بالفعل.

ص: ۱۰۲

خصوصیت چهارم هیولی : هیولی صورت را رها نمی کند.

ابن سینا این خصوصیت را جزء اصول موضوعه قرار داده اند و این خصوصیت تلازم بین هیولی و صورت است هم از جانب صورت و هم از جانب هیولی ولی در اینجا ما به استلزام هیولی به صورت کار داریم و این نیز باید به عنوان اصل موضوعه پذیرفته شود و در الهیات اثبات می شود.

پس ما هیولی را نمی توانیم به تنهایی بیابیم که قائم بنفسها باشد بلکه باید صورت نیز داشته باشیم یعنی اگر صورت را از هیولی بگیریم و بعد صورت دیگری را به او ندهیم از بین می رود پس هیولی هم در حدوثش و هم در بقائش احتیاج به هیولی دارد.

نکته : مشاء معتقدند که صور به دو گونه اند بعضی هم در حدوث و هم در بقاء محتاج به بدن هستند مانند صور حاله معدنیات و نباتات ولی بعضی از صور مانند صورت ناطقه نفس انسانی در حدوث محتاج به بدن هستند و بعد از موت مجرد می شوند. البته مشاء در اینکه عمده نفوس مردم که به مرتبه ناطقیت نرسیده اند و در مرتبه خیال باقی مانده اند چه می شوند اختلاف نظر دارند و بعضی قائل به تناسخ و بعضی قائل به توجیهاتی دیگر شده اند و حتی ابن سینا و فارابی نیز نظراتی دارند که قابل قبول نیست و صدرا به اینها اشکال می کند که چرا شریعت را کنار گذاشته اید لذا صدرا قائل به عالم برزخ می شود و معتقد است که روح ما بعد از موت در بدن دیگری می رودو با بدن برزخی ادامه حیات می دهد.

ص: ۱۰۳

پس هیولی هیچوقت بدون صورت نمی شود و صورت اگر صورت حالّه باشد او نیز هیچوقت بی ماده نمی ماند ولی صورت مجرده متعلقه به بدن می تواند در بقاء بی ماده باشد ولی در حدوث حتما متعلق به هیولی است و صورت مجرده غیر متعلقه که اصلا هیچ احتیاجی به ماده ندارد.

پس هیولی مطلقا محتاج به صورت است چه حدوثا و چه بقاءً و همچنین صورت حاله نیز محتاج به هیولی است و اینکه در بعضی از عبارات آمده که صورت مطلقا محتاج به هیولی است منظورشان صورت حاله است.

ترجمه و شرح متن :

و باز باید به عنوان اصل موضوعه قرار داده شود که آنچه که اسمش هیولی است مجرد از صورت نمی شود به گونه ای که قائم به نفسش باشد و موجود بالفعل نمی شود مگر اینکه صورت در آن حاصل شود و هیولی به توسط صورت حاصل شود.

و صورتی که زائل شود از هیولی، باعث فساد هیولی می شود اگر به جای آن صورت زائل شده صورت دیگری قرار نگیرد. یعنی اگر صورتی زائل شد و جانشینی پیدا نکرد، هیولی نیز با آن زائل می شود.

در سایر نسخ اینگونه آمده که «لفسد معا الهیولی بالفعل» و این بهتر است.

و هذه الهیولی من جهه أنها بالقوه قابله لصوره أو لصور فتسمی هیولی لها

اسماء هیولی و وجه تسمیه آنها :

و آنچه که مانند چوب است برای تخت به پنج نام خوانده می شود که هر نام با وجه تسمیه ذکر می شود.

۱.هیولی : کل قابل هو هیولی.

کسانی که منکر این معنای هیولی رایج هستند جسم را هیولی می دانند مانند شیخ اشراق و خواجه در تجرید. پس اینها هیولی را به آن اصطلاح خاص به فلسفه قبول ندارند ولی به هر حال قبول دارند که این جسم، صورت نوعیه یا عرضیه را قبول می کند پس هیولی است ولی فلاسفه مشاء که بین ماده و صورتِ جسم تفکیک قائلند، ماده جسم را هیولی می نامند.

ص: ۱۰۴

ترجمه و شرح متن :

و این هیولی از این جهت که بالقوه است، قابلِ صورت جسمیه و صور نوعیه است.

دقت شود که بالقوه قید قبول نیست و کلام را نباید اینگونه معنا کرد که هیولی بالقوه قابل است بلکه باید بگوییم چون هیولی بالقوه است، قابل صورت است.

و من جهه أنها بالفعل حامله لصوره فتسمی فی هذا الموضع موضوعا لها. و لیس معنی الموضوع هاهنا معنی الموضوع الذی أخذناه فی المنطق جزء رسم الجوهر، فإن الهیولی لا تکون موضوعا بذلک المعنی البته، هذا

۲.موضوع : کلُ محلٍ فهو موضوعٌ و کلُّ حاملٍ لشیءٍ فهو موضوعٌ له.

موضوع به دو معنا اطلاق می شود :

۱. چیزی که محل می شود برای چیزی دیگر ولی در قوامش احتیاج به آن شیء ندارد مثل جواهر که موضوع برای اعراض اند ولی در ذاتشان و وجودشان محتاج به اعراض نیستند. یعنی محلی که متقوم به خودش باشد. این معنای اخص موضوع است.

پس بنابر این معنا، موضوع عبارت می شود از محلّی که احتیاج به حالّ ندارد.

۲. چیزی که محل شود چه به حالّی که در او حلول می کند احتیاج داشته باشد و چه نداشته باشد این معنای اعم موضوع است.

حال به هیولی نگاه می کنیم و می بینیم که هیولی محل است اما نه مانند قسم اول چون هیولی که محل است به حالّش که صورت باشد محتاج است پس در اینجا منظور از موضوع، معنی دوم است البته این در صورتی است که هیولی را با صورت جوهریه (جسمیه و نوعیه) مقایسه کنیم ولی اگر با صورت عرضیه مقایسه کنیم معنای اول نیز بر آن صادق است و برای اینکه لفظ ما جامع هر دو نوع صورت باشد معنای دوم را در نظر می گیریم.

ص: ۱۰۵

پس هیولی به اعتباراین که محل است موضوع نامیده می شود.

ترجمه و شرح متن:

و به اعتباراینکه محل است برای صورت و حامل صورت است در اینجا (برخلاف باب مقولات عشر که منظور معنای اول یعنی موضوع خاص است) به آن موضوع می گوییم.

و منظور از موضوع در اینجا آن معنایی نیست که آن را در منطق جزء رسم جوهر اخذ کردیم پس همانا هیولی موضوع به این معنا نمی تواند باشد چون لازم می آید صورتی که در او حلول کرده، عرض باشد در حالی که صورت جوهریه یعنی صورت جسمیه و نوعیه نیز در هیولی حلول می کنند.

و من جهه أنها مشترکه للصور کلها تسمی ماده و طینه،

۳. ماده و طینت : کل قابل فهو ماده.

هیولی می تواند صور مختلف را قبول کند لذا ماده نامیده می شود.

ترجمه و شرح متن :

و از جهت اینکه این هیولی مشترک صور است و می تواند همه ی صور را قبول کند به آن ماده و طینت می گویند.

و لأنها تنحل إلیها بالتحلیل فتکون هی الجزء البسیط القابل للصوره من جمله المرکب تسمی اُسطُقُسّاً، و کذلک کل ما یجری فی ذلک مجراها،

۴. اُسطُقُسّ : ما ینحل الیه المرکب اخیرا.

هیولی امری است که اگر مرکب را منحل کنیم به هیولی می رسیم مثلاـ اگر جسم انسان را منحل کنیم به هیولی ثانی یعنی ماده جسم انسان می رسیم و اگر آن را نیز تحلیل کنیم به هیولی اولی یعنی ماده عناصر می رسیم.

اسطقس یک کلمه ی یونانی است به معنای «ابسط اجزاء المرکب» یعنی آنچه که مرکب به او منحل می شود.

ص: ۱۰۶

صورت جسـمیه مقبول است و هیولی قابـل و قابـل رتبهً بر مقبول مقـدم است لـذا به صورت جسـمیه اسـطقس نمی گوییم و به هیولی اسـطقس می گوییم. البته اسـطقس امری اضافی است و گاهی به اجزای داروهای مرکب نیز اسطقس می گویند بعبارت دیگر بستگی به غرض دارد که بخواهیم تا چه مقدار تحلیل کنیم.

ترجمه و شرح متن :

چون هیولی چیزی است که مرکب با تحلیل به او منتهی می شود و در نتیجه هیولی آن جزء بسیطی است که صورت بر او وارد شده، او را اسطقس می نامیم. و هر چیزی که در تحلیل به منزله هیولی باشد نیز اسطقس نامیده می شود.

و لأنها یبتدئ منها الترکیب فی هذا المعنی بعینه تسـمی عنصرا، و کذلک کل ما یجری فی ذلک مجراها و کأنها إذا ابتدئ منها تسمی عنصرا و إذا ابتدئ من المرکب و انتهی إلیها تسمی اسطقسا، إذ الاسطقس هو أبسط أجزاء المرکب.

۵. عنصر : ما یبتدأ منه الترکیب

هیولی را عنصر نیز می نامیم به اعتبار اینکه با ضمیمه کردن چیزی به آن، مرکب ساخته می شود و همچنین هر چیز دیگری نیز مانند هیولی باشد و مرکب از آن ساخته شود عنصر نامیده می شود.

ترجمه و شرح متن :

و به خاطر اینکه ترکیب از او شـروع می شود عنصر نامیده می شود و همچنین هر چیزی که همانند هیولی باشد در این زمینه او نیز عنصر نامیده می شود.

فی هـذا المعنی بعینه : بـا این عبـارت می خواهنـد بگوینـد که این معنا درون معنای چهارم است و این دو معنی یکی هسـتند و فقط بسـتگی دارد از کـدام منظر نگاه کنیم یعنی اگر از سـمت مرکب بیاییم و تحلیل کنیم، آن جزء منحل الیه اسـطقس نامیده می شود و اگر از بسیط شروع کنیم و ترکیب کنیم آن جزء بسیط عنصر نامیده می شود.

ص: ۱۰۷

عبارت «و کانها» توضیحی است برای «فی هذا المعنی بعینه».

فهذه هی المبادئ الداخله فی قوام الجسم. و للجسم مبادئ فاعله و غائبه.

و اینها مبادی داخله در قوام جسم هستند و جسم مبادی خارجه ای نیز دارد یعنی مبادی فاعله و غاییه.

سؤال :چرا با اینکه جسم دو مبدأ داخلی و دو مبدأ خارجی دارد مصنف تعبیر به مبادی می کنند و جمع را بر دو فرد اطلاق می کنند؟

جواب : برای این سؤال دو جواب می توان ذکر کرد :

- مبادی جمع منطقی است و جمع منطقی بر دو نفر نیز اطلاق می شود.

- مبادی جمع حقیقی و نحوی است و به خاطر اینکه در هر جسم این دو علت موجود اند لذا مجموعا تعداد زیادی علت خواهیم داشت.

و الفاعله هی التی طبعت الصوره التی للأجسام فی مادتها، فقومت الماده بالصوره و قومت منهما المرکب یفعل بصورته و ینفعل بمادته.

و الغائیه هی التی لأجلها ما طبعت هذه الصور فی المواد.

ابتدا فاعل و غایت را معنا می کنیم و بعد با توجه به اینکه بحث ما در مبادی مشترکه است به فاعل و غایت مشترک می پردازیم و سپس معانی فاعل مشترک را ذکر می کنیم که این بحث حدود ۱ تا ۲ صفحه به طول می انجامد.

مبدأ فاعلی : مبدأی است که سه خصوصیت دارد :

- صورت را در ماده همان صورت منطبع می کند. انطباع یعنی انتقاش یعنی فاعل، نقش صورت را در ماده قرار می دهد.

- ماده را به وسیله صورت تقوم می بخشد یعنی ماده بعد از دریافت صورت می تواند قائم شود.

ص: ۱۰۸

- مرکبی که از ترکیب صورت و ماده به دست آمده را قوام می بخشد.

ترجمه و شرح متن :

و علت فاعله علتی است که صورت را در ماده مناسب خود قرار داده و ماده را به وسیله ی صورت برپا کرده و مرکب را از ماده و صورت برپا داشته است و مرکب چیزی است که با صورتش عمل می کند و با ماده اش منفعل است و پذیرا است.

و علت غایی علتی است که به خاطر آن علت، صور در مواد قرار می گیرند و هیولی بخاطر آن واجد صورت می شود یا بعبارت دیگر چیزی است که بخاطرش مرکب درست شده است.

ما طبعت : «ما» را هم می توان مصدریه گرفت و هم زائده. البته بهتر است که «ما» را مصدریه بگیریم.

نکته : عناصر بسیطه نیز مرکب از هیولی و صورت هستند و اینکه آنها را بسیط می نامیم منظورمان این است که از اجزای مختلف الصورو الطبایع درست نشده اند و الا هر عنصر نیز ماده و صورتی دارد.

نکته : شیخ اشراق قائل اند که جسم فقط صورت جسمیه دارد و هیولی ندارد لذا همین صورت هم فاعل است و هم منفعل.

نکته : منظور ما از اینکه می گوییم ماده اثر نمی کند ماده اولی است و الاـ ماده ثانیه می تواند اثر کند چون خود ماده ثانیه مرکب از ماده و صورت است و در واقع صورت او اثر می کند.

توضح علل و مباد خارج جسم بما هو جسم و بان معان فاعل و غات مشترک و بررس معنا اول فاعل و غات مشترک/ فصل۲/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبعات شفا. ۹۰/۰۵/۰۹

ص: ۱۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : توضیح علل و مبادی خارجی جسم بما هو جسم و بیان معانی فاعل و غایت مشترک و بررسی معنای اول فاعل و غایت مشترک/ فصل۲/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

خلاصه جلسه قبل : گفتیم که برای جسم بما هو جسم مبادئی هست و برای جسم بما هو متغیر نیز همان مبادئ هست با اضافه چند مبدأ دیگر. قرار شد که اول به مبادی جسم بما هو جسم بپردازیم و بعد به مبادی جسم متغیر می پردازیم.

مبادی جسم یا داخلی بودند و یا خارجی مبادی داخلی صورت و ماده است و مبادی خارجی فاعل و غایت است.

مبادی داخلی را با تفصیل بیان کردیم و سپس به مبادی خارجه پرداختیم.

و لما کان کلامنا هاهنا فی المبادئ المشترکه، فیکون الفاعل المأخوذ هاهنا هو المشترک، و الغایه المعبره هاهنا هی المشترک فیها. و المشترک فیه هاهنا یعقل علی نحوین: أحدهما أن یکون الفاعل مشترکا فیه علی أنه یفعل الفعل الأول الذی یترتب علیه سائر الأفاعیل، کالذی یفید الماده الأولی الصوره الجسمیه الأولی إن کان شی ء کذلک علی ما نعلمه فی موضعه فیکون یفید الأصل الأول، ثم من بعد ذلک یتم کون ما بعده. (۱)

چون بحث ما در مورد مبادی مشترکه است پس باید در این بحث به فاعل و غایت مشترک بپردازیم.

حال این سؤال مطرح می شود که فاعل و غایت مشترک چه معنایی دارند؟

ایشان می فرمایند که فاعل و غایت به دو معنا مشترک می شوند و سپس می فرمایند که عالم طبیعی از کدام یک از این دو باید بحث کند و از کدام یک نباید بحث کند.

ص: ۱۱۰

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۱۵، ط ذوی القربی.

قرار بر این شده بود که ما از وجود مبادی بحث نکنیم ولی می توانیم از ماهیت و شرایط آنها بحث کنیم.

ابتدا ابن سینا دو معنای مشرک فاعل و غایت را ذکر می کنند و سپس فرق بین دو معنا را بیان می کنند و سپس می فرمایند که در یک معنا طبیعی حق بحث کردن را ندارد و در معنای دیگر می تواند بحث کند.

وقتی این مسائل بیان شد دیگر بحث از مبادی جسم بما هو جسم تمام می شود و مصنف به بحث مبادی جسم بما هو متغیر می پردازند.

معانی فاعل و غایت مشترک :

معنای اول فاعل مشرک : مشترک بین همه افعال.

فاعـل مشترک فاعلی است که از او یک فعل صادر می شود و آن فعل اساس افعال بعـدی است و تمام افعال بعـدی بر این فعل مترتب می شوند.

بنابراین می توان گفت که این فاعل با انجام این یک فعل همه ی افعال را انجام داده است مانند اینکه فاعلی صورت جسمیه را به مـاده عطـا کنـد. این صورت جسـمیه منشأ بقیه افعالِ جسم است چون تا جسم صورت جسـمیه را نداشـته باشـد، نه می تواند فعلی را انجام دهد و نه می تواند فعلی را بپذیرد.

دقت شود که مـا از وجود چنین مبـدأی بحث نمی کنیم و فقط از ماهیت آن بحث می کنیم و اینکه آیا چنین فاعل مشترکی را داریم و یا خیر باید در جای خودش بحث شود.

معنای اول غایت مشترک : مشترک بین همه افعال.

غایت مشترک غایتی است که بخاطر آن همه ی امور طبیعی انجام می شوند و غایتی است مشترک بین همه افعال طبیعی.

ص: ۱۱۱

فاعل مشترک به معنای اول مشترک بین افعال بود و غایت مشترک به معنای اول نیز همینطور است.

معنای دوم فاعل مشترک : مشترک بین همه فواعل.

فاعل مشترک عبارت است از یک فاعل کلی که تمام فواعل طبیعی مصداق او هستند.

همانگونه که مشخص است این فاعل مشترک، مشترک بین فواعل است نه بین افعال یعنی صادق بر فواعل کثیر است و هر کدام از این فاعل ها، فاعلی هستند برای یک امر جزیی طبیعی.

معنای دوم غایت مشترک : مشترک بین همه غایات.

غایت مشترک به این معنا نیز غایتی است که همه ی غایات طبیعی، مصداقی برای این غایت هستند یعنی مشترک بین غایات است.

مقایسه معنای اول و دوم :

فرق اول : در معنای اول فاعل و غایت، مشترکِ بینِ افعال هستند و در معنای دوم بین فواعل و غایات مشترکند.

فرق دوم : فرق دیگری نیز هست و این فرق این است که فاعل و یا غایت به معنای اول، ذاتی است شخصی که وجودی خارجی دارد ولی فاعل و غایت مشترک به معنای دوم ذاتی است کلی که وجود خارجی ندارد بلکه وجود ذهنی دارد و همه غایات و فواعل تحت این معنا مندرج اند و این کلی در ذهن موجود است.

تفاوت فرق اول و دوم : دقت شود که در فرق اول، آنچه که باعث اختلاف می شود معنای لفظ مشترک است ولی در فرق دوم اختلاف بین ذات این دو معنا است.

ترجمه و شرح متن :

چون کلام ما در این فصل در مبادی مشترکه است، پس فاعلی که در این بحث ما اخذ می شود فاعل مشترک است و همچنین غایتی که از آن بحث می کنیم نیز باید مشترک باشد.

ص: ۱۱۲

و مشترک فیه در این بحث ما دو معنا دارد :

- یکی از این دو معنا این است که فاعل عام باشد به این معنا که کاری را که اساس کارهای دیگر است انجام داده باشد تا کارهای دیگر بر او مترتب شوند یعنی فعل اول را او انجام داده که سایر افعال بر آن فعل مترتب است مانند فاعلی که به ماده اولی، صورت جسمیه اولی را می دهد.

ماده اولی ماده ای است که با قطع نظر از صورت جسمیه و صورت نوعیه تصور می شود هر چند جدای از آنها در خارج وجود ندارد.

ماده ثانیه همان ماده اولی است که همراه با صورت جسمیه و صورت نوعیه باشد و در همان حال ماده ای شود برای صورتی دیگر مثلا عناصر ماده ثانیه هستند بری مرکبات.

صورت جسمیه اولی : منظور اولین صورتی است که بر جسم وارد می شود و جسم آن را قبول می کند که توضیح آن قبلا گذشت و گفته شد که جسم سه صورت را می پذیرد جسمیه و نوعیه و عرضیه که به صورت جسمیه صورت اولی می گوییم و دقت شود که «اولی» صفت «صورت» است نه «جسمیه» یعنی اولین صورتی که هیولی قبول می کند، صورت جسمیه است.

حال آیا چنین فاعلِ مشترکی داریم یا نداریم مورد بحث ما نیست چون ما نباید از وجود مبادی بحث کنیم و باید وجود آنها را به عنوان اصل موضوعه بپذیریم لذا مصنف می فرمایند «ان کان کذلک» یعنی اگر چنین فاعلی باشد که چنین صورتی را عطا کند یعنی در جای خود باید بحث شود که موجود است یا خیر و به نظر ما موجود است و همچنین می توان عبارت را به اینگونه معنا کرد که مهم نیست که چنین فاعلی داریم و یا نه و اصلا از آن بحث نمی کنیم و اگر چنین فاعلی داشته باشیم اینگونه می شود.

ص: ۱۱۳

پس این فاعل، فاعلی است که اصل و اساس و زیربنای اوّلی را عطا می کند که بقیه افعال بر آن مترتب می شوند و بعد از عطا کردن این اصـل، وجودِ ما بعـد این اصل تمام می شود یعنی هیولی بالقوه واجـدِ همه صور است و همه صور در هیولی موجود انـد ولی بالقوه ولی وقتی صورت جسـمیه آمد آنوقت آن صور عرضـیه و نوعیه می توانند از بالقوه بودن به بالفعل بودن خارج شوند.

پس صوری که بعد از صورت جسمیه هستند با آمدن صورت جسمیه می توانند تمام شوند.

و تکون الغایه مشترکا فیها بأنها الغایه التی یؤمها جمیع الأمور الطبیعیه إن کانت غایه کـذلک، علی ما نعلمه فی موضـعه. و هـذا نحو.

تا اینجا فاعل مشترک فیه را توضیح دادیم و حال می خواهیم غایت مشترک فیه را توضیح دهیم.

غایت مشترک فیه به این معنا غایتی اس که همه ی امور طبیعی آن را قصد می کنند.

ترجمه و شرح متن :

غـایت مشـترک غـایتی است که همه ی امور طـبیعی آن را قصـد می کننـد البته اگر غـایتی چنینی داشـته باشـیم که در موضـع خودش دانسته می شود.

باید دقت شود که غایت طبیعی در اینجا باید خودش نیز از امور طبیعی باشد تا مورد بحث ما واقع شود.

ان کان غایه لذلک : غایه کذلک صحیح است

این معنای اول فاعل و غایت مشترک است.

و النحو الآـخر أن یکون المشترک فیه بنحو العموم کالفاعل الکلی المقول علی کل واحـده من الفاعلات الجزئیه للأمور الجزئیه و الغایه الکلیه المقوله علی کل واحده من الغایات الجزئیه للأمور الجزئیه.

معنای دوم فاعل و غایت این است که فاعل و غایت، فاعل و غایتی باشند کلّی که تمام فواعل و غایات طبیعی تحت آن مندرج می شوند یعنی یک عنوان و امری ذهنی است که شامل تمام فاعلها و غایتهای شخصی می شود.

ص: ۱۱۴

ترجمه و شرح متن :

و نحو دیگر این است که تمام فاعلها و غایات در آن مشترک باشند به نحو عموم مانند فاعل کلی که مقول است بر هر یک از فاعل های جزیی که این فاعل ها، فاعل هستند برای امور جزیی و مانند غایت کلی که مقول است بر هر یک از غایات جزییه برای امور جزییه.

و الفرق بین الأمرین أن المشترک بحسب المعنی الأول یکون فی الوجود ذاتا واحده بالعدد یشیر العقل إلیها بأنها هی، من غیر أن یجوِّز فیها قولاـ علی کثیرین، و المشترک بحسب المعنی الثانی لا یکون فی الوجود ذاتا واحده، بل أمرا معقولا یتناول ذواتا کثیره تشترک عند العقل فی أنها فاعله أو غایه، فیکون هذا المشترک مقولا علی کثیرین:

ترجمه و شرح متن :

و فرق بین این دو معنای مشترک (بین فاعل مشترک به معنای اول و دوم و بین غایت مشترک به معنای اول و دوم) این است که مشترک به معنای اول در خارج ذاتی است شخصی (یعنی یک شخص است و کلی نیست) که عقل به آن اشاره می کند که این ذات همین ذات است (یعنی عقل درک می کند که یکی است و به آن می تواند اشاره کند بر خلاف کلی که چون مردد است عقل نمی تواند به آن اشاره کند) بدون اینکه عقل تجویز کند در این ذات که حمل بر کثیرین شود (چون ذاتی است شخصی و ذات شخصی جایز نیست که بر کثیرین حمل شود)

اما مشترک به معنای دوم در خارج، ذات واحدی نیست بلکه امری معقول و ذهنی است که ذوات کثیری را متناول است که این ذوات در صفت فاعل یا غایت بودن مشترک اند پس چونکه فاعل و غایت به معنای دوم ذوات کثیری را در بر داشت پس این امر مشترک، مقول بر کثیرین می شود و کلی است.

ص: ۱۱۵

فالمبدأ الفاعلی المشترک للجمیع بالنحو الأول إن کان للطبیعیات مبدأ فاعلی من هذا النحو، فلا یکون طبیعیا، إذ کان کل طبیعی فهو بعد هذا المبدأ، و هو منسوب إلی جمیعها بأنه مبدؤه لأنه طبیعی. فلو کان المبدأ طبیعیا لکان حینئذ مبدأ لنفسه، و هذا محال، أو یکون المبدأ الفاعلی غیره، و هذا خلف. فإذا کان کذلک لم یکن للطبیعی بحث عنه بوجه إذا کان لا ـ یخالط الطبیعیات بوجه ،

پس بحث اول مطرح شد که فاعل و غایت را به مشترک و غیر مشترک تقسیم کردیم (که غیر مشترک از بحث ما بیرون بود) و معانی مشترک را گفتیم و فرق بین معانی مشترک را مطرح کردیم (به عبارت دقیق تر فرق بین موصوف هایی که متصف به اشتراک هستند را بیان کردیم)

حال وارد بحث دوم می شویم که از این دو معنا کدام یک را در طبیعیات می توانیم مطرح کنیم و کدام را نمی توانیم.

مصنف بحث فاعل را مفصلا مطرح می کنند و سپس غایت را مانند فاعل می دانند و بحث مستقلی از غایت نمی کنند. پس بحث فعلی ما در مورد فاعل است هر چند این بحث به غایت نیز سرایت می کند.

برررسی معانی فاعل مشترک :

مصنف می فرمایند که معنای اول فاعل مورد بحث ما نیست و معنای دوم مورد بحث ما است.

معنای اول فاعلی است که فعلی را صادر کرده است که بقیه افعال طبیعی بر آن مترتب می شوند.

حال بحث در این است که آیا این فاعل، فاعلِ همه ی طبیعیات است و یا فاعل همه ی طبیعیات نیست و فاعلِ بعضی ازآنهاست؟

ص: ۱۱۶

اگر فاعلِ همه ی طبیعیات بشد دیگر نمی تواند خودش طبیعی باشد چون اگر خودش نیز طبیعی باشد لازم می آید که فاعلِ خودش هم باشد و این صحیح نیست ولی اگر خودش طبیعی باشد ولی فاعل همه نباشد بلکه فاعل غیر خودش باشد در این صورت می تواند فاعل بعضی از طبیعیات باشد و اشکال سابق پیش نمی آید.

پس اگر فاعلی، فاعلِ همه طبیعیات باشد دیگر خودش نمی تواند طبیعی باشد ولی اگر فاعلِ همه نبود، خودش نیز می تواند طبیعی باشد.

اگر فاعل مشترک طبیعی نبود دیگر مورد بحث علم طبیعی نیست چون امری مجرد است و امور مجرده در علم طبیعیات مورد بحث واقع نمی شوند.

پس فاعل طبیعیات دو قسم شد فاعل طبیعیات مطلقا و فاعل طبیعیات به صورت غیر مطلق.

مصنف این دو قسم را ذکر می کنند ولی اینکه کدامیک در خارج موجود اند و یا خیر مورد بحث ما در اینجا نیست.

مصنف این دو قسم را از هم جدا نمی کنند و از اول وارد قسم اول می شوند و سپس قسم دوم را با نعم و استدراک مطرح می کنند.

بیان مصنف به این نحو است که فاعل به معنای اول که فاعل همه ی طبیعیات باشد، چنین فاعلی نمی تواند طبیعی باشد چون اگر طبیعی باشد یکی از این دو محذور پیش می آید چون یا باید بگوییم که فاعل خودش هم هست که این نمی تواند صحیح باشد و یا اینکه مجبوریم بگوییم که خودش فاعل دیگری دارد که در این صورت خلف فرض پیش می آید چون دیگر این فاعل طبیعی، فاعلِ همه نیست و آن فاعلی که این فاعل مشترک را ساخته، آن فاعلِ مشترک است علی نحو الاطلاق. پس چون خلف فرض و فاعلِ بودنِ چیزی برای خودش باطل است، پس این فاعل علی نحو الاطلاق نمی تواند طبیعی باشد. پس این فاعل مطلق غیر طبیعی است و مجرد است.

ص: ۱۱۷

ترجمه و شرح متن :

اما مبـدأ فاعلی ــاگر برای طبیعیات، فاعلی به این نحو باشـدــ پس این مبـدأِ فاعلی، طبیعی نخواهـد بود چون وقتی می گوییم این مبدأ، مبـدأی است برای همه طبیعیات پس همه ی طبیعیات بعـد از او هسـتند و او قبل از همه طبیعیات است پس این مبـدأ فـاعلی منسـوب است به همه طبیعیـات و این نسـبت به این نحـو است که این فاعـل، مبـدأ این امـور است پس به همه این امـور منسوب است و این امور، طبیعی هستند پس این فاعل، مبدأ همه طبیعیات است.

دقت شود که علتِ مفعول بودن این امور برای این مبـدأ این است که این امور جمیعشـان طـبیعی هسـتند پس مفعول بودن دائر مـدار طبیعی بودن است و اگر خودِ مبـدأ نیز طبیعی باشـد، لازم می آیـد که مبـدأ خودش نیز باشد و این محال است و یا اینکه بگوییم چیز دیگری مبدأ فاعلی است و این خلاف فرض است.

و اگر این مبـدأ غیرطبیعی باشد پس برای طبیعی بحثی از آن نخواهد بود به هیچ وجه چون این مبدأ با طبیعیات مخالطتی ندارد (به علم طبیعی مرتبط نیست).

اذا کان لا یخالط : اذ باشد بهتر است.

و عسـاه أن یکـون مبـدأ للطبیعیـات و لموجـودات غیر الطبیعیـات، فتکـون علیته أعم وجودا من علیه مـا هو عله للأـمور الطـبیعیه خاصه، و من الأمور التی لها نسبه خاصه إلی الطبیعیات إن کان شی ء کذلک.

اگر این مبدأ مجرد بود و فاعل طبیعیات بود فقط، مورد بحث واقع نمی شد ولی در اینجا علاوه بر اینکه مجرد است، علت برای غیر طبیعیـات یعنی مجردات نیز هست پس به طریق اولی مورد بحث نیست. مثـل عقـل فعّـال که هم مبـدأ طبیعیـات است و هم مبدأ برای نفوس و.... .

ص: ۱۱۸

بیان ابن سینا به این نحو است که شاید این فاعل مشترک به معنای اول، فاعل باشد برای طبیعیات و غیر طبیعیات و مطرح نمی کنند که در این صورت به طریق اولی نباید مورد بحث واقع شود ولی مشخص است که بیانشان به خاطر این مطلب است.

سپس مصنف می فرمایند که چنین علتی (که هم علت طبیعیات است و هم علت غیر طبیعیات) علیتش اعم است از علیت آن موجودی که فقط معلول طبیعی داشته باشد (اگر علتی را داشته باشیم که فقط مصدر برای طبیعیات باشد).

ترجمه و شرح متن :

و شاید این مبدأِ فاعلیِ مشترک، مبدأی باشد هم برای طبیعیات و هم برای غیر طبیعایت (که در این صورت دو محذور برای طرح آن در طبیعیات داریم چون هم خودش مجرد است هم بعضی از معالیلش مجرد هستند) و چنین مبدأی علیتش اعم می شود از چیزی که فقط علت امور طبیعیه است و همچنین علیتش اعم است از اموری که نسبت خاصی (خاص : فقط) با طبیعیات دارند (یعنی از اموری که فقط فاعل طبیعیات هستند) البته اگر چنین اموری موجود باشند.

اعم وجودا : در مقابل اعم مفهوما است.

گاهی وقتی گفته می شود که اعم است مفهوما یعنی مفهوم اعمی دارد مثل عام و خاص مطلق و گاهی منظور این است که مصادیق بیشتری دارد نه اینکه مفهومش اعم باشد بلکه مصادیقش اکثر است. ولی اعم وجودا یعنی اینکه وجود بیشتری دارد چون چیزهای بیشتری را اداره می کند و اثر بیشتری می گذارد چون هم طبیعیات را اداره می کند و هم غیر طبیعیات را و شاید این مطلب را بتوان اشاره ای به سعه وجودی که مبتکر آن صدرا است دانست البته ظاهرا چنین اشاره ای ندارد.

ان كان شيء كذلك :

با این عبارت ابن سینا شک خود را بیان می کنند. آیا می توان فاعلی داشت که خودش طبیعی باشد و فقط به طبیعیات نسبت داشته باشد یعنی فقط فاعل طبیعیات باشد آیا چنین فاعلی موجود است؟

فاعل های طبیعی افعالی چون احداث حرکت دارند ولی آیا می توانند یک موجود طبیعی را ایجاد کنند؟

شکی نیست که نمی توانند چیزی را ایجاد کنند و تنها کار آنها تحریک است و این در جای خود یعنی الهیات ثابت است چون فاعل طبیعی باید با دخالت جسمش کار کند و وقتی جسم دخالت کرد، باید ارتباطی بین جسم و آن فعل یا مفعول وجود داشته باشد یعنی باید به نحوی با آن شیء تماس داشته باشد. حال شیئی که موجود نشده و معدوم است، چگونه می تواند جسمِ فاعل با آن شیء معدوم ارتباط برقرار کند خلاصه اینکه جوهر طبیعی از فاعل طبیعی صادر نمی شود و تنها عرض صادر می شود.

پس فاعل طبیعی نمی تواند موجودی طبیعی را به وجود بیاورد.

مطلب بعد این است که چیزهای دیگری که فاعل آنها را به وجود می آورد و طبیعی نیستند چیست؟

قبلا مثالی زدیم به نفس که عقل فعال آن را ایجاد می کند و این نفوس مجرد هستند.

حال می خواهیم دو مثال دیگر بزنیم یکی ماده و دیگری صورت که عقل فعال آنها را ایجاد می کند.

دقت شود که ماده و صورت طبیعی نیستند، بلکه همانگونه که گفته شد مبدأ طبیعیات هستند و طبیعت از جسم به بعد شروع می شود و ماده و وصورت سازنده جسم هستند.

ص: ۱۲۰

پس می توان گفت فاعلی که فقط فاعل جمیع طبیعیات باشد نداریم چون عقل فعال فاعل ماده و صورت نیز هست.

پس مقصود مصنف از «ان کان شیء کذلک» این است که شیئی که فقط فاعل طبیعیات باشد نداریم.

نکته : مبدأ طبیعیات (ماده و صورت) مجرد نیستند بلکه جسمانی هستند و منظور ما این بود که این دو امر طبیعی نیستند بلکه مبدأ طبیعیات هستند. ماده و صورت هیچکدام مجرد اصطلاحی یعنی عالِم و قائِم بالذات و دارای شعور نیستند ولی اگر مجرد را به معنای غیر حالهٔ در ماده بگیریم بنابر این معنا خودِ ماده مجرّد می شود چون در ماده حلول نکرده ولی صورت مجرد نیست حتی به این اصطلاح چون در ماده حلول می کند.

پس بالفرض می توانیم سه مبدأ داشته باشیم یکی مبدأی که غیر طبیعی است که هم طبیعیات و هم غیر طبیعیات را صادر کند که این مورد قبول مصنف است و دیگری اینکه مبدأی که طبیعی باشد و فقط همه طبیعیات را صادر کند که این رد شد. سوم اینکه غیر طبیعی باشد و همه طبیعیات را فقط صادر کند که با «ان کان شیء کذلک» بیان شد و قسم چهارم اینکه مبدأی داشته باشیم که طبیعی باشد و فاعل همه طبیعیات غیر خودش باشد که مصنف از بعد از «نعم» در صدد بیان این قسم هستند.

نعم، قد یجوز أن تکون فی جمله الأمور الطبیعیه ما هو مبدأ فاعلی لجمیع الطبیعیات غیر نفسه، لا مبدأ فاعلی لجمیع الطبیعیات مطلقا،

ماده هم طبیعی است (بالمعی العام یعنی مربوط به عالم طبیعت نه به آن معنایی که قبلا اشاره شد و گفتیم که ماده و صورت طبیعی نیستند) و هم مبدأ همه طبیعیات است ولی بحث ما در مبدأ فاعلی است یعنی مبدأی که برای تمام طبیعیات غیر خودش باشد ولی خودش مبدأ خودش نباشد.

ص: ۱۲۱

مصنف می فرمایند که این جایز است یعنی چنین فاعلی می تواند وجود داشته باشد و هیچکدام از دو محذور سابق به وجود نمی آیند البته گفته شد که چنین فاعلی نداریم که هم طبیعی بشد و هم بتواند جوهریات را ایجاد کند و فقط می تواند اعراض را ایجاد کند.

ترجمه و شرح متن :

بلکه جایز است که در همه امور طبیعیه مبدأی فاعلی باشد که مبدأ فاعلی برای همه طبیعیات باشد و مبدأ خودش نباشد ولی جایز نیست که مبدأِ فاعلی طبیعی، مبدأِ همه طبیعیات باشد.

معنای اول کاملا مطرح شد و در جلسه آینده معنای دوم را نیز بررسی می کنیم.

بررس معنا دوم فاعل و غات مشترک و بررس جسم بما هو متغر / فصل۲/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبعات شفا. ۹۰/۰۵/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : بررسی معنای دوم فاعل و غایت مشترک و بررسی جسم بما هو متغیر/ فصل۲/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

خلاصه جلسه قبل : بحث در مبادی جسم بما هو جسم داشتیم تا اینکه بعد ازبیان این مبادی به بیان جسم بما هو متغیر یا مستکمل یا حادث بپردازیم.

گفتیم که مبادی جسم بما هو جسم چهار تا است ماده و صورت و فاعل و غایت.

ماده و وصورت را مطرح کردیم و سپس به فاعل و غایت پرداختیم و گفتیم چون بحث ما در مورد مبادی مشترکه است پس از فاعل و غایت مشترک بحث می کنیم و سپس برای هر کدام از فاعل و غایت مشترک دو معنا ذکر کریم و بحث اصلی در این بود که از کدامیک از این فاعلها و غایتهای مشترک باید بحث کنیم.

ص: ۱۲۲

از فاعل شروع کردیم و معنای اول فاعل مشترک را مطرح کردیم.

و المبدأ الفاعلی المشترک بالنحو الآخر. فلا عجب لو بحث الطبیعی عن حاله، و وجه ذلک البحث أن یتعرف حال کل ما هو مبدأ فاعلی لأمر من الأمور الطبیعیه أنه کیف یجب ان یکون فی قوته و کیف تکون نسبته إلی معلوله فی القرب و البعد و الموازاه و الملاقاه و غیر ذلک، و أن یبرهن علیه. فإذا فعل ذلک، فقد عرف طبیعه الفاعل العام المشترک للطبیعیات بهذا النحو، إذ عرف الحال التی تخص ما هو فاعل فی الطبیعیات من الطبیعیات و علی هذا القیاس فاعرف حال المبدأ الغائی. (۱)

حال می خواهیم از فاعل مشترک به معنای دوم بحث کنیم.

فاعل مشترک به معنای دوم یک مفهوم ذهنی بود که جامع بین فواعل است و همه ی فواعل در تحت آن مندرج هستند.

بحث در فاعل کلی در واقع به بحث در فاعلهای جزیی که مصادیق این کلی هستند بر می گردد چون خود عنوان در خارج وجود ندارد بلکه مصادیق آن وجود دارند پس مانند این است که ما داریم از تک تک فاعلهای جزیی بحث می کنیم.

فاعلهای جزیی مبادی جزییه هستند و قبلا گفته شد که مبادی جزیی را هم می توان تصوراً و هم تصدیقاً مطرح کرد به عبارت دیگر هم می توان از تعریف آن بحث کرد و هم احکامش و هم از وجود یا عدمش. پس مجموعا سه بحث شد.

تعریف فاعل طبیعی : فاعل طبیعی را تعریف می کننـد به محرِّک و فاعل الهی را تعریف می کننـد به موجِد. آنچه که از فاعل الهی صادر می شود وجود است و آنچه که از فاعل طبیعی صادر می شود حرکت است و فاعل طبیعی تنها مُعطِی حرکت است و معطی وجود نیست.

ص: ۱۲۳

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۱۶، ط ذوی القربی.

احکام فاعل طبیعی : بعضی از احکام فاعل طبیعی را مصنف ذکر می کنند.

خصوصیت اول : متناهی بودن تأثیر فاعل طبیعی

– یک بحث این است که فاعل طبیعی در قوه اش و نیرویش چگونه است و آیا می تواند نامتناهی التأثیر باشد و یا خیر و تأثیرش محدود است. و هچنین از جهت شدت نیرو هم این بحث مطرح است که آیا فاعل طبیعی می تواند حرکت نامتناهی الشده و یا نامتناهی العده را انجام دهد یا خیر.

مشخص است که نیروی طبیعی از جهت شدت متناهی است و نمی تواند در آنِ واحد شدت نامتناهی داشته باشد و به عبارت دیگر نمی تواند حرکت در لازمان داشته باشد.

ولی از جهت عدت و زمان نقضی وارد کرده اند به افلاک که دائما در حال حرکت هستند و جواب داده اند که نیروی افلاک از طرف نفس مجرد آنهاست لذا می تواند دائمی باشد.

خصوصیت دوم : فاعل طبیعی باید مناسبتی با مفعولش داشته باشد

– بحث دیگر در این است که فاعل طبیعی برای ایجاد فعلش باید چه نسبتی با مفعولش داشته باشد؟

مجردات برای انجام فعل به ملاقات یا موازات یا تماس و ... نیاز ندارند ولی فاعل طبیعی برای انجام فعلش باید با مفعولش ارتباطی داشه باشد مثلا آتش برای گرم کردن باید به مفعولش قرب داشته باشد.

خلاصه نتیجه این شد که فاعل طبیعی متناهی است و برای فعلش باید شرایط خاصی وجود داشته بشد.

وجه و علت بحث ما در بحث فاعل مشترک به معنای دوم این است ما بتوانیم فاعل و احکامش را تصور و تصدیق کنیم.

ص: ۱۲۴

با بحث ما از فاعل طبیعی به معنای دوم، وضع همه فاعلهای طبیعی روشن می شود.

همچنین مشخص شد که غایت نیز همین دو معنا را دارد و همین بحثها در آن نیز مطرح است.

سؤال : گفته شد که فاعل طبیعی باید با معلولش ارتباط داشته باشد پس در موارد خارق العاده که ارتباط برقرا نمی شود آیا این قاعده نقض می شود؟

جواب : در همان موارد خارق العاده نیز ارتباطی بین مفعول و فاعل وجود دارد و ما آن را کشف نکرده ایم و به عبارت دیگر نفس است که در آن شیء تأثیر گذاشته است و نفس مجرد است و احتیاج به رابطه ندارد و نسبت نفس به همه چیز علی السواء است و به عبارت دقیق تر نفس وقتی قوی شود دیگر محدود به بدن خودش نمی شود بلکه کل عالم طبیعت به منزله بدن اوست و می تواند در همه تصرف کند مانند شق القمر. پس کسی که کار خارق العاده می کند، فاعل طبیعی نیست بلکه فاعل مجرد است و این قاعده ما مربوط به فواعل طبیعی است.

ترجمه و شرح متن :

و مبدأِ فاعلیِ مشترک به معنای دوم (فاعل کلی ذهنی) پس عجیب نیست که عالم طبیعی یا علم طبیعی از این نوع فاعل بحث کند و فایده این بحث این است که [۱.آن مبدأ فاعلی را تعریف کنیم و] ۲.حال تمامی مبادی فاعلی شناخته شود (بیان احکامش) که قوتش چگونه است و ارتباطش با معلولش (فعلش که همان حرکت باشد) در قرب و بعد و موازات و غیره چگونه است و ۳. برهان بر هر کدام از مبادی جزییه اقامه کنیم و لو از طریق آن امر کلی یعنی وقتی ما بر آن امر کلی برهان اقامه می کنیم در واقع بر جزییاتش نیز برهان اقامه کرده ایم.

ص: ۱۲۵

وقتی این کـار انجـام شود (از آن سه مورد بحث کردیم)، پس طبیعتِ فاعـلِ عـامِ مشترک به معنای دوم برای طبیعیات شـناخته شـده است.(للطبیعیات متعلق به فاعل است یعنی فاعل طبیعیات – بهـذا النحو را هم می توان متعلق به عام مشترک دانست یعنی فاعل مشترک به نحو دوم و هم می توانـد متعلق به «عرف» باشـد یعنی وقتی به این نحو از بحث شـناخته شد البته وجه اول بهتر است یعنی متعلق به مشترک باشـد) چون حـال مختص به آنچه که فاعـل است در طبیعیـات که آن فاعل بیان باشـد از طبیعیات (فی الطبیعیات متعلق به فاعل است و من الطبیعیات بیانی است برای ما هو فاعل یعنی چون حال آن فاعل طبیعی که فعلی اسـت برای امور طبیعی شناخته شده است یعنی هم فاعل طبیعی است و هم افعال طبیعی هستند) شناخته شده است.

و بر همین قیاس دانسته می شود حال غایت مشترک.

من امور الطبیعه : باید من الامور الطبیعیه باشد.

کیف قوته : در سایر نسخ آمده که «کیف یجب ان یکون فی قوته».

غیر ذلـک : «غیر» را هم می تـوان بـا ضمّ خوانـد و هم بـا کسـر. اگر بـا کسـر خوانـده شود عطف بر قرب و بعـد می شود یعنی مناسـباتی چـون قرب و بعـد و موازات و غیر اینهـا و اگر بـالضم خوانـده شود عطف بر خصوصـیت اول و دوم می شود یعنی و همچنین فاعل چنین صوصیاتی را دارد و غیر اینها را نیز دارد که ما فقط برای مثال دو مورد را بیان کردیم.

فی الطبیعیات : بعد از این کلمه باید من الطبیعیات را اضافه کرد که بیانی است برای فاعل همانگونه که گفته شد.

ص: ۱۲۶

نکته : همانگونه که شیء طبیعی نمی تواند فاعل خودش باشد همچنین نمی تواند غایت خودش نیز باشد چون موجب دور و تناقض است.

و أما أن المبادئ هی هذه الأربعه و سیفصل الکلام فیها بعد، فهو موضوع للطبیعی مبرهن علیه فی الفلسفه الأولی.

تا اینجا بحث از مبادی جسم بما هو جسم بود و ما از ماهیت آنها بحث کردیم ولی اثبات آنها متعلق به علم الهیات است.

ترجمه و شرح متن :

و اما اینکه مبادی طبیعیات این چهار تا هستند که ما در آینده از آنها مفصلا بحث می کنیم، پس این چهار تا برای علم طبیعی اصل موضوعه هستند که در فلسفه اولی مبرهن علیه هستند.

هذا، و أما الجسم من جهه ما هو متغیر أو مستکمل أو حادث کائن، فإن له زیاده مبدأ، و کونه متغیرا هو غیر کونه مستکملا. و المفهوم من کونه حادثا و کائنا هو غیر المفهوم من کلیهما جمیعا.

بحث در مبادی جسم بما هو جسم تمام شد و حال می خواهیم وارد بحث جسم بما هو متغیر و بما هو کائن(حادث) و بما هو مستکمل شویم البته گاهی نیز به همان چهار مبدأ قبلی اشاراتی می شود.

مصنف برای جسم سه عنوان ذکر می کنند تغیر و حدوث (کون) و استکمال و سپس به بیان این سه عناوان می پردازند و بیان می کنند که این سه اسم با یکدیگر متفاوت هستند.

برای بیان تفاوت بین این سه عنوان باید هر سه تعریف شوند و حقیقتشان بیان شود و با یکدیگر مقایسه شوند و بیان شود که چه قیودی در حقیقت هر یک از اینها دخالت دارد و مبدأ اینهاست.

ص: ۱۲۷

ترجمه و شرح متن :

اما جسم از این سه جهت برای او مبادی زائدی هست و اینکه این جسم متغیر است غیر این است که این جسم مستکمل باشد و آنچه که فهمیده می شود از اینکه جسم حادث و کائن باشد غیر آن است که از آن دو دیگری فهمیده می شود.

فإن المفهوم من کونه متغیرا هو أنه کان بصفه حاصله بطلت و حدثت له صفه أخری فیکون هناک شی ء ثابت هو المتغیر و حاله کانت موجوده فعدمت و حاله کانت معدومه فوجدت. فبین أنه لا بد له من حیث هو متغیر من أن یکون له أمر قابل لما تغیر عنه و لما تغیر إلیه، و صوره حاصله و عدم لها کان مع الصوره الزائله، کالثوب الذی اسود و البیاض و السواد، و قد کان السواد معدوما إذ کان البیاض موجودا.

مصنف می فرمایند که متغیر یعنی چیزی که چیزی را داشته باشد و آن را از دست بدهد و چیز دیگری را بپذیرد یا به تعبیر دیگر متغیر چیزی است که صفتی را داشته باشد و آن را از دست بدهد و صفت دیگری را بپذیرد چه این صفت ذاتی باشد و چه عرضی باشد مثلا آب صفت آب بودن را که ذاتیش است را از دست می دهد و صورت هوایی را به خود می گیرد یعنی امری ذاتی را از دست داده و امر ذاتی دیگری را پذیرفته است.

دقت شود که وقتی آب صورت مائیت را از دست داد مرکب یعنی ماء از بین می رود و باطل می شود ولی هیولی که ماده باشد و بسیط است باطل نمی شود.

ص: ۱۲۸

تغیر در صفت عرضی مانند آبی که سرد بوده و گرم شده است.

چه تغییر در صفت ذاتی باشد و چه تغییر در صفت عرضی باشد به هر حال سه چیز داریم :

- شیئی که ثابت است و تغییر نمی کند.

- صفتی که حاصل بوده و زائل شده است.

- آن صفتی که بعد از زوال صفت سابق حادث می شود.

البته دقت شود که مورد دوم و سوم با هم در شیء موجود نیستند لذا باید به گونه ای تعریف کنیم تا شیء در یک آن، واجد هر سه باشد لذا بجای شیء زائد که بعدا حادث می شود باید بگوییم عدمِ آن صفتی که بعدا می آید یعنی باید بگوییم که آن سه چیز عبارت اند از قابل و صورت حاصله و عدم صورت حادثه (یا قوه صورت حادثه).

بعد از تغییر آن صورت حاصله از بین رفته است و صورت جدید جای آن را گرفته است.

پس اگر عدمها را کنار بگذاریم شیء قبل از تغیر دو چیز دارد یکی قابل و دیگری صفت و بعد از تغیر همان قابل است با صورت دیگر.

ترجمه و شرح متن :

پس همانا آنچه که از «متغیر» فهمیده می شود این است که جسم صورت حاصله ای را داشت و به آن متصف بود که باطل شد و به صفت دیگری متصف شد و صفت جدید در آن حادث شد. پس در آنجا که تغیر است برای هر متغیری سه چیز است :

شیء ثابتی که آن را متصف به متغیر می کنیم و حالتی که موجود بوده و معدوم شده و حالت دیگری که معدم بوده و موجود شده است.

ص: ۱۲۹

پس روشن شد که شأن اینچنین است که برای جسم از جهت اینکه متغیر است چاره ای نیست از امری که قبول کند آن دو را (هم صفت قبلی را و هم صفت جدید را) و صورتی که اکنون برای آن حاصل شده و عدم همین صورتی که با صورت زائله موجود بود.

دقت شود که ابن سینا متغیر را بعد از تغیر لحاظ کردند و این سه شیء را بیان کردند ولی ما در توضیحاتمان متغیر قبل از تغیر را لحاظ کردیم و هر دو لحاظ صحیح است.

مانند ثوبی که سیاه شده (امر قابل) و بیاضی که زائل شده و سوادی که حاصل شده است و سیاهی معدوم بود وقتی که سفیدی موجود بود.

در مستکمل نیز همینگونه است با این تفاوت که آن صفت قبلی هنوز هست و صفت دیگری اضافه می شود که در جلسه آینده از آن بحث خواهیم کرد.

بررس جسم بما هو مستکمل/ فصل۲/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبعات شفا. ۹۰/۰۵/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : بررسی جسم بما هو مستکمل/ فصل۲/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

خلاصه جلسه قبل : بحث در مبادی جسم داشتیم و گفتیم که جسم را به چند نحو می توان لحاظ کرد یکی جسم بما هو جسم و یکی جسم بما هو متغیر و مستکمل و حادث.

مبادی جسم بما هو جسم را ذکر کردیم و سپس جسم بما هو متغیر را بررسی کردیم.

سپس خواستیم مبادی زائده هر یک از این سه مورد را ذکر کنیم تا تفاوت بین آنها مشخص شود.

مصنف ابتدا این سه عنوان را تفصیل می کنند و به اموری اشاره می کنند که بتوانند این امور را مبدأ قرار دهند و در آخر وقتی می خواهند مطلب را جمع کنند به سه نحو مطلب را مطرح می کنند :

ص: ۱۳۰

یک بار جسم بما هو جسم و بار دیگر جسم بما هو موصوف به یکی از این سه صفت و بار دیگر جسم بما هو متغیر فقط را لحظ می کنند.

سپس مصنف به همه مبادی توجه می کنند و فرق بین آنها را بیان می کنند.

مفهوم متغیر توضیح داده شد و معلوم شد که در متغیر سه چیزلازم است امری که ثابت است و آنچه که حادث می شود و

آنچه که زائل می شود و اشاره شد آن حادث تا وقتی که هنوز حادث نشده عدمش همراه با آن شیء قابل است. بنابر این متغیر شامل است بر قابل و صورت زائله و عدم صورت حاصله.

و المفهوم من کونه مستکملا، هو أن یحدث له أمر لم یکن فیه من غیر زوال شی ء عنه (1)

حال می خواهیم مستکمل را تعریف کرده و سپس آن را تحلیل کنیم و سپس آن دو را با هم مقایسه می کنیم و امر مشترکی را از آن دو بیرون می کشیم و آن را مبدأ (به یک تفسیر) و محتاج الیه می نامیم و سپس وارد بحث در حادث می شویم.

مصنف مستکمل را اینگونه تعریف می کنند :

مستکمل : شیئی است که برای او امری حاصل می شود بدون اینکه چیزی از او زائل شود.

در متغیر، زوال نیز شرط بود ولی در استکمال چنین زوالی وجود ندراد. پس در مستکمل دو امر داریم امری ثابت و قابل که ذات ناقص است و امری که حادث و مکمِّل است. و امر سومی نیز داریم و آن عدمِ امر حاصل است که وقتی ذات، ناقص است آن عدم همراه اوست.

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۱۷، ط ذوی القربی.

پس مستکمل ذاتی است که مقارن است با عدم الکمال و بعد از این عدم الکمال، کمال حاصل می شود.

پس ذات ناقص همراه با عدم الکمال است و ذات کامل همراه کمال است.

پس مستکمل را تحلیل کردیم و سه چیز درست شد که دوتا از آنها با هم جمع نمی شوند و آن دو حادث و عدم الحادث هستند.

ترجمه و شرح متن :

و آنچه که از مستکمل فهمیده می شود این است که حادث می شود برای جسم امری که در جسم نبوده است بدون اینکه چیزی از جسم کاسته و زائل شود (برخلاف متغیر که همراه با زوال بود).

مثل الساکن یتحرک، فإنه حین ما کان ساکنا لم یکن إلا عادما للحرکه التی هی موجوده له بالإمکان و القوه فلما تحرک لم یزل منه شی ء إلا العدم فقط، و مثل اللوح الساذج کتب فیه.

حال مصنف دو مثال برای مستکمل ذکر می کنند.

مثال اول : جسم ساکنی که از مکان طبیعی خود خارج شده و در نتیجه متحرک شده است

مثلاـ جسمی را از جای طبیعی خود که در آن ساکن بوده خارج می کنیم به جایی که جای طبیعیش نیست. او به سمت مکان طبیعی خودش حرکت می کند تا به جایی که کمال حقیقی اوست یعنی مکان طبیعیش برسد و خود این حرکت نیز کمال است چون باعث می شود که شیء به کمال حقیقیش برسد.

وقتی شیء در مکان طبیعیش ساکن بود آن کمال حقیقی (سکون در مکان طبیعی) را داشت ولی آن کمال دیگر یعنی حرکت به سمت مکان طبیعی را نداشت. پس درابتدا جسم، فاقد حرکت یعنی کمال بود و بعد واجد آن حرکت یعنی کمال می شود بدون اینکه چیزی را از دست بدهد.

ص: ۱۳۲

اشکال : در این مثال جسم سکون را از دست داده و حرکت را گرفته است پس این تغیر است نه استکمال چون گفتیم که استکمال بدون زوال است ولی این حرکت همراه با زوال است.

جواب ۱ : ما در اینجا جسم را نسبت به حرکت ملاحظه می کنیم و در اینجا با جسم مستکمل کار داریم نه جسم کامل. جسم کامل آن است که در مکان طبیعیش باشد که ساکن است ولی مورد بحث ما جسمی است که کمال ندارد که در جای طبیعی خودش نیست و فاقد حرکت بوده و بعد برای رسیدن به کمال خودش یعنی مکان طبیعیش حرکت کرده است.

پس مستکمل ذاتی است که در پی کمالی است و جسم مقید به سکون طالب کمال نیست که بگوییم که سکون زائل شده و حرکت حادث شده است که در نتیجه بگوییم این مثالی است برای تغیر.

اگر کسی این جواب را نپذیرفت با جواب دوم مسئله کاملا حل می شود.

جواب ۲ : سکون چیست؟ آیا سکون با حرکت تضاد دارد یا ملکه و عدم ملکه هستند؟

اگر سکون و حرکت را مضاد یکدیکر بگیریم در این جا هم زوال است و هم حصول که مصداقی برای تغیر می شود.

ولی اگر حرکت و سکون را از قبیل ملکه و عدم ملکه قرار دهیم در این صورت جسم قبل از حرکت، فقدان و عدمی دارد که بعد از حدوث حرکت تبدیل به وجود می شود پس چیزی زائل نشده بلکه فقط چیزی که نبوده حادث شده است.

دقت شود که این جواب مشروط به این است که حرکت و سکون را از باب ملکه و عدم ملکه بدانیم و سکون را به «عدم الحرکه عمّآ من شأنه ان یتحرک» تعریف کنیم.

مثال دوم : نوشتن روی کاغذ

کاغذی را داریم که خالی از نوشته است و بعد در آن می نویسیم. هرچند این کاغذ قبل از نوشتن کمالی دارد ولی نسبت به نقوش نوشته نشده فاقد کمال است و وقتی کتابت در او انجام می شود کمالِ نسبت به کتابت را می یابد.

در این مثال نیز می توان مناقشه کرد و بگوییم که این جسم، سفیدی را از دست داده است که می توان با همان پاسخ اول به اشکال بر مثال قبل به آن پاسخ داد و ما فقط کاغذ را نسبت به نقش و عدم نقش لحاظ می کنیم و کاری با سایر خصوصیات کاغذ نداریم. به عبارت دیگر اگر از منظر تغییر لون بنگریم در این صورت تغیر حادث شده است ولی اگر از جهت ایجاد نقوش نگاه کنیم استکمال است.

ترجمه و شرح متن :

مثل ساکنی که متحرک می شود که این جسم قبل از اینکه حرکت کند، عادم حرکت بود که این حرکت در جسم امکان داشت و بالقوه بود (یعنی معدوم بود ولی می توانست به وجود بیاید) و وقتی که جسم حرکت کرد چیزی از او زائل نشد مگر عدم (دقت شود که تعبیر به زوال عدم، تسامحی است و در واقع عدم زائل نشده چون عدم چیزی نیست که بخواهد زائل شود و در اینجا فقط حدوثی اتفاق افتاده بر خلاف متغیر که در آن زوالی اتفاق افتاده است).

و مثل لوح ساده و بی نقشی که چیزی در آن نوشته می شود.

نکته : دقت شود که در تغیر، زوال حقیقی داریم ولی در استکمال زوال نداریم و شاید بتوان زوالِ عدم را (که در واقع وجوداست) زوال تسامحی نامید. به هر حال آن عدم در خارج وجود ندارد و اتصاف آن جسم به عدم (اتصاف جسم به عدم الحرکه) در خارج موجود است. خلاصه اینکه بین متغیر و مستکمل فرق است چه اینکه بگوییم که در متغیر زوال است و در مستکمل زوال نیست و چه اینکه گفته شود که در تغیر زوال حقیقی است و در مستکمل زوال تسامحی است و چه اینکه گفته شود که در متغیر زوال صفت و اتصاف با هم است (چون هم صفت موجود است و هم اتصاف موصوف به صفت) و در مستکمل فقط زوال اتصاف است (چون صفت عدمی است).

ص: ۱۳۴

نکته : در تغیر اگر صورت نوعیه بسیطه تغییر کند در این صورت هیولی اولی قابل است و ثابت است و صورت جوهریه عنصریه بسیطه تغییر کرده است ولی اگر صورت عرضیه تغییر کند یا صورت نوعیه مرکبات تغییر کند در این صورت، جسم (هیولی ثانی) ثابت است و فقط صورت نوعیه مرکبه یا صورت عرضیه زائل شده است ولی به هرحال صورت نوعیه عنصریه باقی است. البته در تغییر عرضیات علاوه بر صورت نوعیه عنصریه صورت نوعیه مرکبه نیز باقی است مثلا پارچه سفیدی را سیاه می کنیم در اینجا خود پارچه که مرکب باشد ثابت است و فقط عرض آن که سفیدی است تغییر یافته است. ولی در صورتی که بدن انسانی متلاشی شود و همان بدن به بدن فرس تبدیل شود در این صورت تغییر در صورت مرکبه حاصل شده است و آن صورت بسیطه عنصریه کما کان باقی است.

و المستکمل لا بد أن یکون له ذات وجدت ناقصه، ثم کملت، و أمر حصل فیه و عدم تقدمه،

حال می خواهیم مستکمل را تحلیل کنیم.

همانگونه که گفته شد در مستکمل ذاتی داریم که صفت حادث را قبول می کند و قبل از اینکه این صفت را بپذیرد دارای عدم آن صفت بوده است لذا هر سه مقارن هم نیستند بلکه جسم قبل از استکمال همراه با عدم حادث بوده و بعد از استکمال همراه با حادث می شود.

سؤال : در وقتی که تغیر حاصل می شود گاهی عرضی به عرض دیگر تبدیل می شود و گاهی صورتی به صورت دیگر تبدیل می شود یعنی گاهی صورت عرضیه تبدیل می شود و گاهی صورت ذاتیه جوهریه متغیر می شود ولی استکمال فقط در عوارض حاصل می شود مثلا امری دارای صفتی است سپس آن صفت اشتداد پیدا می کند که این یک نوع استکمال است یا امری فاقد حرکت است و بعد واجد آن می شود که حرکت عرض است پس آیا می توان گفت که استکمال فقط متعلق به عرضیات است؟

ص: ۱۳۵

جواب : استکمال در صورت جوهریه نیز رخ می دهد مثلاـ عناصر با هم ترکیب می شوند و صورتی انسانی را به وجود می آورند که این یک نوع استکمال در امر جوهری است. پس هم استکمال و هم تغییر هم در عرضیات رخ می دهند و هم در ذاتیات.

نکته : بنابر مبنای کسانی که صورت عنصریه را در مرکب باقی نمی دانند، ترکیب عناصر با یکدیگر و تشکیل صورت مرکبه نیز نوعی تغییر است ولی بنابر مبنای کسانی که صورت عنصریه را باقی می دانند این تشکیل صورت مرکبه یک نوع استکمال است.

ترجمه و شرح متن :

و چاره ای نیست که برای مستکمل این چند چیز باشند :

– ذاتی که ناقص بوده و پس از آمدن صفت کامل شده است.

– و امری (صفتی) که حاصل شده در آن ذات.

– و عدمی که مقدّم بر آن امر (صفت) بوده.

فإن العدم شرط فی أن یکون الشیء متغیرا أو مستکملا، فإنه لو لم یکن هناك عدم لاستحال أن یکون مستکملا أو متغیرا بل کان یکون الکمال و الصوره حاصله له دائما. فإذن المتغیر و المستکمل یحتاج إلی أن یکون قبله عدم حتی یتحقق کونه متغیرا أو مستکملا و العدم لیس یحتاج فی أن یکون عدما إلی أن یحصل تغیر أو استکمال.

مصنف در اینجا می خواهند امری را که بین این دو مشترک است را پیدا کنند و آن را مبدأ بنامند.

اگر عدم نباشد آن جسم نه مستکمل خواهد بود و نه متغیر چون در هر دو حالت، ذات باید امری را که نداشته است واجد شود چه اینکه با این وجدان، امر حاصلی زائل شود که در نتیجه تغیر حادث شود و چه اینکه امری زائل نشود که این استکمال است.

ص: ۱۳۶

پس اگر عدم نباشد نه مستکملی خواهد بود و نه متغیری ولی اگر متغیر و مستکمل نباشند باز عدم خواهد بود پس عدم برای متغیر و مستکمل مبدأ است و این دو وابسته به او هستند ولی عدم وابسته به آنها نیست.

پس عدم محتاج الیه است برای تغیر و استکمال و آن دو به عدم محتاج اند ولی این دو محتاج الیه نیستند برای عدم و عدم احتیاجی به آن دو ندارد.

نکته : عدم نیستی است ولی معدوم موجود بالقوّه است. و ما هر معدومی را در تغیر و استکمال شرط نمی کنیم بلکه معدومی را که می تواند برای جسم موجود شود و بعدا موجود می شود را شرط می کنیم پس می توانیم بگوییم که در مستکمل و متغیر وجود بالقوّه معدوم شرط است یا اینکه بگوییم که خود معدوم شرط است این دو با هم هیچ تفاوتی ندارند یعنی در مستکمل و متغیر باید عدم آن کمال و حدث باشد یا به عبارت دیگر وجود بالقوه کمال و حدث موجود باشد.

حال اگر شیئی می توانست کامل شود ولی نشد و یا می توانست تغییر کند ولی نکرد در اینجا مستکمل و متغیر صادق نیست ولی عدم صادق است پس می شود در شیئی تغیر و استکمال بالفعل نباشد ولی عدم بالفعل باشد پس عدم به اینها احتیاج ندارد ولی آنها به عدم احتیاج دارند.

ترجمه و شرح من :

پس همانا عدم شرط است در اینکه شیء متغیر یا مستکمل باشد (یعنی این دو مقوّم به عدم هستند) چون اگر عدمی در جسم موجود نباشد، محال است که آن شیء متغیر یا مستکمل شود بلکه کمال و صورت دائما برای شیء حاصل اند و آن شیء کامل و ثابت است (یعنی اگر عدم صفت نباشد بلکه وجود صفت باشد، دیگر شیء کامل و ثابت است و دیگر به آن مستکمل یا متغیر نمی گوییم).

ص: ۱۳۷

می توان این قسمت را به صورت استدلال اینگونه بیان کرد.

مدعی : متغیر و مستکمل باید مسبوق به عدم باشند.

استدلال : قیاس استثنایی با رفع تالی

مقدمه اول : اگر قبل از مستکمل و متغیر عدمی نباشد، دیگر این دو وجود نخواهند داشت چون مفهوم از آن دو این است که هر دو آنها چیزی را به دست آورده اند که قبلا نداشته اند و اگر اینچنین نباشد دیگر به آنها متغیر و مستکمل نمی گویند بلکه ثابت و کامل نامیده می شوند.

مقدمه دوم : لکن تالی باطل است و ما اجسام متغیر و مستکملی را بالوجدان می یابیم.

نتیجه : پس قبل از هر مستکمل و متغیری، عدمی هست.

پس مستکمل و متغیر احتیاج دارند که قبل از تغیّر و استکمالشان، عدمی باشد تا مستکمل شدن و متغیر شدن جسم محقق شود.

و عدم در عدم بودنش احتیاج به مستکمل و متغیر ندارد.

فرفع العدم یوجب رفع المتغیر و المستکمل من حیث هو متغیر و مستکمل و رفع المتغیر و المستکمل لا یوجب رفع العدم. فالعدم من هذا الوجه أقدم، فهو مبدأ إن کان کل ما کان لا بد من وجوده أی وجود کان لیوجد شی ء آخر من غیر انعکاس مبدأ و إن کان ذلک لا یکفی فی کون الشی ء مبدأ.

از اینجا مصنف می خواهند به صراحت اقدمیت عدم بر تغیر و استکمال را بیان کنند چون رفع عدم موجب رفع مستکمل و متغیر است ولی رفع آن دو موجب رفع عدم نیست. پس عدم اقدم است.

ترجمه و شرح متن :

پس رفع عدم موجب رفع مستکمل و متغیر از این حیث که متغیر و مستکمل اند (نه از این حیث که جسم است پس ذات متغیر و مستکمل احتیاج به عدم ندارند ولی از جهت اینکه دارای این صفت و متصف به این صفت هستند محتاج به عدم اند) می شود ولی رفع این دو موجب رفع عدم نمی شود.

ص: ۱۳۸

پس عدم از این جهت اقدم است.

در مبدأیت دو تفسیر داریم :

- آنچه که بر شیء مقدم است. بنابراین تفسیر عدم نیز مبدأ است برای مستکمل و متغیر.

- آنچه که بر شـیء مقـدم است و همراه با شـیء باقی بمانـد. بنابراین مبنا، دیگر عدم مبدأ نخواهد بود چون با شـیء باقی نمی ماند.

توضیح این مطلب را در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

بررس مبدأت عدم و بررس جسم بما هو حادث و کائن/ فصل۲/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبعات شفا. ۹۰/۰۵/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بررسی مبدأیت عدم و بررسی جسم بما هو حادث و کائن/ فصل۲/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

خلاصه جلسه قبل : جسم بما هو جسم دارای مبادئی است و جسم بما هو متغیر و مستکمل و حادث زیاده ای در مبادی دارد.

این سه مفهوم بـا هم فرق می کننـد لـذا مبادی آن ها نیز با هم فرق می کنـد و به همین خاطر وارد بحث این شـدیم که مفاهیم اینها را دقیقا بررسی کنیم تا مبادی آن ها دقیقا مشخص شود.

مفهوم متغیر و مستکمل را بررسی کردیم و به این نتیجه رسیدیم که عدم در هر دو آن ها لازم است.

توضیـح این مطلب به این بیان است که مفهوم متغیر را تحلیل کردیم و به این نتیجه رسیدیم که در مفهوم متغیر سه چیز موجود است ذاتی که ثابت است و صورتی که زائل می شود و صورتی که حادث می شود.

و گفتیم که آن صورت حـادثه قبـل از اینکه حادث شود عـدمش همراه با ذات است یعنی ذات است و صورت زائله (که هنوز زائل نشده) و عدم صورت حادثه.

ص: ۱۳۹

و مسـتکمل را اگر تحلیل کنیم نیز سه چیز می یابیم ذات ناقصه و کمالی که با آمدنش ذات را کامل می کند و عدمِ آن کمال که قبل از آمدن کمال همراه ذات است.

دقت شود که مسـتکمل دو اطلاـق دارد یکی که به دنبـال کمـال است و هنوز کمال را به دست نیاورده و دیگری که به کمال رسـیده ولی کمـالش حـادث است یعنی به دست آورنـده کمال است و این کمال را از اول نداشـته است. البته گاهی به معنای دوم «کامل» نیز گفته می شود ولی بالعنایه است.

مستکملی که طالب کمال است بالفعل دارای عدم است و مستکملی که کمال را به دست آورده قبلا این کمال را نداشته و واجد عدم این کمال بوده است. به هر حال عدم این کمال سقبت دارد بر مستکمل.

در متغیر نیز همینطور بود و عدم حالت حاصله مقدم بر آن حالت بود.

بعد عدم سابقه را توضیح دادیم و گفتیم که مستکمل و متغیر به عدم محتاج اند و تا این عدم نباشد نمی توانیم متغیر و مستکمل را اطلاق کنیم بلکه باید ثابت و کامل را بر آن ذوات اطلاق کنیم.

پس عدم اقدم است به این معنا که باید باشد تا مستکمل و متغیر حاصل شوند.

فهو مبدأ إن کان کل ما کان لا بد من وجوده أیَّ وجود کان لیوجد شی ء آخر من غیر انعکاس مبدأٌ و إن کان ذلك لا یکفی فی کون الشی ء مبدأ و لا یکون المبدأ کل ما لا بد من وجوده للأمر أیَّ وجود کان، بل ما لا بد من وجوده مع الأمر الذی هو له مبدأ من غیر تقدم و لا تأخر. فلیس العدم مبدأ. (۱)

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۱۷، ط ذوی القربی.

حال می خواهیم عدم را مبدأ قرار دهیم چون «کل اقدم (اقدم به این معنا که مذکور شد یعنی اگر رفع شود مؤخر رفع می شود ولی اگر مؤخر رفع شود، آن رفع نمی شود) فهو مبدأ».

البته مبدأ معنای دیگری نیز دارد که طبق آن تفسیر، عدم مبدأ نیست.

معانی مبدأ :

در مورد مبدأ دو تفسیر وجود دارد :

تفسیر اول : هر چیزی که باید باشد تا شیء دیگر موجود شود یعنی محتاج الیه.

در این تعریف اقدمیت وجود دارد و با «تا» بیان شده است. اما اینکه این مبدأ به چه نحو باید باشد فرقی ندارد چه وجود بالفعل و قوی و ردیف اول باشد و چه وجود بالقوه ضعیف نازل. در این صورت مبدأ، عرض عریضی پیدا می کند و شامل مُعِدّ و بالقوه و .... نیز می شود.

در وقتی که آن صفت بالفعل موجود نشده و معدوم است، هم می توانیم اینگونه بگوییم که «عدمِ آن صفت، هست» و هم می توانیم بگوییم که «خود آن صفت بالقوه موجود است».

پس روشن شد که بنابر این تفسیر مبدأ عبارت است از هر چیزی که باید وجود بگیرد تا شیء دیگر موجود شود.

بنابر این تفسیر عدم نیز برای مستکمل و متغیر مبدأ است.

تفسیر دوم : هر چیزی که باید باشد تا شیء دیگر موجود شود و باید همراه معلولش موجود بماند.

در این تفسیر مقدمیت و محتاجیت تنها اعتبار نشده بلکه بودن در کنار معلولش نیز اعتبار شده است پس دو چیز شرط است احتیاج و معیت.

بنابر این تفسیر، عدم برای مستکمل و متغیر مبدأ نخواهد بود، چون بعد از وجود مستکمل بما هو مستکمل و متغیر بما هو متغیر عدم از آن ها جدا می شود.

پس جسم بما هو متغیر و بما هو مستکمل علاوه بر آن چهار مبدأ، مبدأِ دیگری نیز دارد که عبارت باشد از «عدم» البته بنا بر تفسیر اول و چون برای ما محتاج الیه بودن مهم است همان تفسیر اول را می پذیریم و به جای مبدأ تعبیر به «محتاج الیه» می کنیم.

ترجمه و شرح متن :

پس عدم با توجه به اقدم بودنش مبدأ است به شرط اینکه هر چیزی را که چاره ای از وجودش نیست (به هر وجودی) برای به وجود آوردن شیء دیگر بدون انعکاس (یعنی احتیاج از یک طرف باشد و مقدَّم به مؤخَّر محتاج نیست بلکه فقط مؤخَّر به مقدَّم محتاج است)، مبدأ نامیده شود.

اگر هر چیزی که اینگونه است را مبدأ بنامیم، پس عدم نیز مبدأ است.

ولی اگر اینچنین بودن در مبدأ بودن کافی نباشد و مبدأ آن چیزی نباشد که باید برای وجود آن امر به هر وجودی موجود باشد بلکه مبدأ چیزی باشد که چاره ای از وجودش نباشد برای به وجود آمدن آن امر و این مبدأ همراه آن امری که مبدأش است باشد بدون تقدم و تأخر یعنی تقدم و تأخر در آن مهم نیست بلکه مطلق توقف و معیت در این تفسیر مهم است.

به عبارت دیگر اگر مقدم یا مؤخر باشد مبدأ نیست بلکه وقتی با آن است مبدأ است یعنی اصل ذات مبدأ (علت) هم می تواند قبل از معلولش موجود باشد و هم بعدش ولی علت بما هو علة همراه با معلولش است ولی ذاتش می تواند قبل از معلول موجود باشد مثلاـ بنّا علت حرکت دستش است و قبل از حرکت دستش موجود است ولی بنّا بما هو علة همراه معلولش یعنی حرکت دست است.

اگر مبدأ را به این تفسیر دوم معنا کردیم، عدم مبدأ نخواهد بود.

و لا فائده لنا فی أن نناقش فی التسمیه، فلنستعمل بدل المبدأ المحتاج إلیه من غیر انعکاس،

ابن سینا نمی خواهند مبدأیت عدم را از دست دهند لذا چون اسم مبدأ مشکل ایجادکرد، اسم مبدأ را برمی دارند و به جای مبدأ، «محتاج الیه من غیر انعکاس» را می گذارند.

ترجمه و شرح متن :

و فائده ای نیست که ما در تسمیه و نامگذاری مناقشه کنیم پس به جای مبدأ، محتاج الیه من غیر انعکاس (یعنی عدم محتاج الیه است و آن دو محتاج هستند) را استعمال می کنیم.

فنجد القابل للتغیر و الاستکمال و نجد العدم و نجد الصوره کلها، محتاجا إلیه فی أن یکون الجسم متغیرا أو مستکملا. و هذا یتضح لنا بأدنی تأمل.

اگر به جای مبدأ، محتاج الیه را به کار بردیم پس در هر مستکمل و متغیری سه محتاج الیه داریم.

- امری که قابل است و ثابت است.

- آن عدمی که قبل از آن کمال و صورت حاصله جدیده است.

- و آن صورت کمالی حاصله در مستکمل و صورت حاصله جدیده و زائله در متغیر. علی ای حل صورت می شود محتاج الیها.

ترجمه و شرح متن :

پس آنچه که قابل تغیر و استکمال است و آن عدم را و آن صورت را محتاج الیه می یابیم در اینکه جسم مستکمل و متغیر باشد و این با ادنی تأملی مشخص می شود.

نکته : استکمال در عنصر بسیط معنا ندارد چون اگر صورت عنصریه بسیطه را کمال بدانیم پس آن ذاتِ ناقص، هیولی می شود و باید هیولی قبل از آمدن صورت عنصریه بسیطه تنها باشد و بدون صورت باشد (لزوم تقدم عدم) ولی هیولی هیچوقت خالی از صورت عنصریه نمی باشد و از ابتدا همراه با صورت نوعیه عنصریه است و در تبدیل عنصری به عنصری دیگر تغییر رخ می دهد نه استکمال.

ص: ۱۴۳

و المفهوم من کون الجسم کائنا و حادثا یضطرنا إلی إثبات أمر حدث و إلی عدم سبق. و أما أن هذا الحادث و هذا الکائن هل یحتاج إلی أن یتقدم کونه و حدوثه وجود جوهر کان مقارنا لعدم الصوره الکائنه ثم فارقه و بطل عنها العدم، فهو أمر لیس ییسر لنا عن قریب بیان ذلک، بل یجب أن نضعه للطبیعی وضعا و نقنعه بالاستقراء و نبرهن علیه فی الفلسفه الأولی .

و ربما قامت صناعه الجدل فی إفاده نفس المتعلم طرفا صالحا من السکون إلیه إلا أن الصنائع البرهانیه لا تخلط بالجدل.

کون و حدوث دو مفهوم تقریبا مترادف هستند و اینکه گفته شد مترادف به خاطر این است که کون یک معنای عام نیز دارد.

معانی کون:

معنای عام: کون یعنی وجود که هم شامل وجود مجردات می شود و هم شامل وجود مادیات.

معنای خاص: کون یعنی وجود مادیات که مرادف با حدوث در زمان است در نتیجه کائن و حادث مترادف می شوند یعنی چیزی که نبوده و بعد موجود شده است.

اما کون و فساد مضاد یکدیگر اند و کائنِ فاسد به چیزی گفته می شود که اول صورتی داشته و بعد آن صورت از بین رفته و صورت جدیدی جایگزین آن شده که همان تغیر می شود.

لذا ابن سینا در اینجا تعبیر به کائن حادث می کنند تا با تغیّر خلط نشود.

درباره ی کائن حادث ما علاوه بر مبادی که در جسم بما هو جسم داشتیم سه مبدأ دیگر نیز داریم:

- امری که حادث شده است و اگر امری حادث نشود آن موجود قدیم خواهد بود.

- عدمی که سابق بوده است چون اگر آن عدم سابق نبود دیگر موجود حادثی نداشتیم بلکه آن موجود قدیم می شد.

ص: ۱۴۴

– امر سومی نیز هست که در فلسفه الهی مطرح می شود که «کل حادث فهو مسبوق بالقوه و بحامل القوّه» حامل یعنی ماده و قوه یعنی استعداد و اینکه این استعداد عبارت از استعداد وجود است که امکان ماهوی است یا استعداد دیگری است که استعداد ماهوی باشد بحثی دارد که آن را در نمط پنجم اشارات مطرح کرده ایم.

اما اینکه یک امر جوهری داشته باشیم که مقدم باشد بر آن حادث (یعنی همان ماده جسم) جای بحثش در اینجا نیست (همانگونه که در ابتدای بحث گفته شد گاهی مصنف در لابلای بحث از مبادی زائده، گاهی همان مبادی قبلی را نیز به نحوی تکرار می کنند).

ترجمه و شرح متن :

و اما آنچه که از مفهوم کائن و حادث (کان معدوما فوجد) فهمیده می شود، ما را مجبور می کند که دو چیز دیگر را اثبات کنیم (به عنوان مبدأ) که عبارت اند از امری که حادث شده و عدمی که سابق بوده است.

به عبارت دیگر در کلام ما که «کان معدوما فوجد» سه چیز است یکی وجود و دیگری عدم و سومی سبقت عدم بر وجود که این امر سومی چون وصفی ضروری است برای عدم لذا جداگانه نام برده نمی شود (یا اینکه به جای سبق عدم بگوییم مسبوقیت وجود تا صفتی برای وجود شود که این هم صفتِ لازم است).

پس ابن سینا در اینجا به دو تا از این سه مبدأ اشاره کرده اند.

و مبدأ دیگری نیز هست که گفتیم در اینجا جای بحثش نیست.

اما اینکه این کائن و حادث احتیاج دارند که بر کون و حدوثشان وجود جوهری (و آن جوهر، جوهری است که مقارن بوده با عدم صورت کائنه و سپس آن عدم را مفارقت کرده است و واجد صورت شده است و عدم از آن باطل شده است.) که مقدم باشد و این حدوث را بپذیرد جای بحثش اینجا نیست و برای ما به این زودی ها بیانش مقدر نیست یعنی باید صبر شود تا علم طبیعی به هشت فنش تمام شود و بعد وارد علم الهی شویم پس واجب است که آن را برای عالم طبیعی یا علم طبیعی به صورت اصل موضوعه قرار دهیم و در اثباتش به استقرا قناعت می کنیم یا اینکه فعل را به صورت متعدی از باب افعال بخوانیم و بگوییم که عالم طبیعی را در این مورد با استقراء قانع می کنیم. (در یکی از خلاصه هایی که از شفا نوشته شده و مشخص است که نویسنده بر شفا استیلا داشته اینگونه آمده که عالم طبیعی را حواله می دهیم به استقرا تا با آن قانع شود و آن کتاب «عون و اخفان الصفا علی فهم کتاب الشفا» نام دارد و گاهی روابط کلام ابن سینا از آن خلاصه فهمیده می شود و کتاب بسیار جالبی است) و بر آن مطلب در فلسفه اولی برهان می آوریم و همچنین با جدل نیز می توان مطلب را فهماند تا متعلم سکون و آرامشی را پیدا کند ولی بهتر است که برهان با جدل مخلوط نشود و یکی قرار داده نشوند و تا می شود از برهان استفاده کنیم بهتر است.

ص: ۱۴۵

«فارقه» و «بطل» با هم تفاوتی ندارنـد الا اینکه «فارقه» از طرف امر جوهری است یعنی او جـدا شـد و «بطل عنها العدم» از طرف امر عدمی است یعنی عدم باطل شد و رفت. به هر حال عطف تفسیری هستند.

«و وبما» غلط است و «و ربما» صحیح.

نکته : در اینجا مصـنف دوباره بحث جوهر را مطرح کردنـد تا بفهماننـد که جسم کائن اگر بخواهـد کائن باشد احتیاج به ماده دارد و غرض مطرح کردن این بحث در اینجا با آنجایی که مبادی جسم بما هو جسم را مطرح کردند فرق می کند و غرض در هر جا متفاوت است با جای دیگر و متفاوت بودن غرض در اینکه مطلب تکراری نباشد کافی است.

بان کوتاه از مباد جسم بما هو جسم و بما هو متغر و مستکمل و حادث/ فصل۲/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبعات شفا. ۹۰/۰۵/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان کوتاهی از مبادی جسم بما هو جسم و بما هو متغیر و مستکمل و حادث/ فصل۲/ مقاله ۱/ فن ۱/ طبیعیات شفا.

خلاـصه جلسه قبل : بحث در مبـادی جسم داشتیم و گفتیم که جسم را به دو لحـاظ، ملاحظه می کنیم و برای او مبادی اش را می شماریم.

جسم بما هو جسم را لحاظ کردیم و برای او چهار مبدأ مادی و صوری و فاعلی و غایی قرار دادیم.

بعـد جسم بمـا هو متغیر و مسـتکمل و حـادث را بررسـی کردیم و معـانی آنهـا را بیان کردیم و گفتیم آنها علاوه بر مبادی عام جسم مبادی دیگری نیز دارند.

فالجسم له من المبادئ التی لیست مفارقه له و لما فیه بالقوام، و إیاها نخص باسم المبادئ. أما من حیث أنه جسم مطلقا فالهیولی و الصـوره الجسـمیه المـذکوره الـتی یلزمهـا الکمیـات العرضـیه أو(و) الصـوره النـوعیه الـتی تکمله، و أمـا من حیث هو متغیر أو مسـتکمل أو کـائن فقـد زیـد له نسـبه العـدم المقـارن لهیولاـه قبـل کونه و یکون مبـدأ علی ما قیل. فإن أخـذنا ما یعم المتغیر و المسـتکمل و الکائن کانت المبادئ هیولی و هیأه و عـدما ، و إن خصصـنا المتغیر کانت المبادئ هیولی و مضاده. فإن المتوسـط إنما یتغیر عنه و إلیه من حیث فیه ضـدیه ما، و یشـبه أن یکون الفرق بین المضاده و الهیئه و العـدم مما قـد عرفته، و یحصل لک بما علمت. (۱)

ص: ۱۴۶

۱- الشفاء، ابن سینا، ج۴، ص۱۸، ط ذوی القربی.

در اینجا می خواهیم از مطالب گذشته خلاصه گیری کنیم.

در خلاـصه گیری یـک بـار جسم بمـا هو جسم مطرح می شود و به مبادی آن اشاره می شود و بار دیگر جسم بما هو متصـف

بصفه.

در جایی که جسم بما هو متصف بصفه را مد نظر قرار می دهیم دو بحث داریم یکی بحث جسم بما هو متغیر و دیگری جسم بما هو متغیر او کائن او مستکمل.

پس در نتیجه سه بحث داریم جسم بما هو جسم و جسم بما هو متغیر و جسم بما هو متصف باحد الاوصاف الثلاثه.

ابتدا باید بحث شود که به چه چیزی مبادی می گوییم که قبلا نیز بحث شده بود.

مبادی جسم : مبادی جسم عبارت اند از اشیائی که از جسم یا دارایی های قوامی جسم مفارقت نمی کنند و جسم بر آنها متوقف است.

دارایی های جسم به دو قسم تقسیم می شوند یک دسته به جسم قوام می دهند (ما فی الجسم بالقوام یا همان اجزای جسم) و دسته دیگری بعد از قوام به جسم ملحق می شوند (ما فی الجسم بالعروض).

پس آنچه که از جسم یا ما فی الجسم بالقوام جدا نمی شود و جسم بر آنها متوقف است، مبدأ جسم است ولی آنچه که از ما فی الجسم بالعرض مفارقت نمی کند مبدأ جسم نیست هر چند مبدأ آن عرض می باشد.

سؤال: اگر مبادی جسم چیزهایی هستند که از جسم مفارقت نمی کنند، پس عوارض لازمه جسم نیز باید از مبادی جسم باشند چون آنها نیز از جسم جدا نمی شوند ولی هیچ کس عوارض لازمه را از مبادی جسم قرار نمی دهد.

ص: ۱۴۷

جواب: ما می گوییم که مبادی آن چیزهایی هستند که از جسم مفارقت نمی کند یعنی یکی از خصوصیات مبادی عدم مفارقت است نه اینکه هر چیزی که از جسم مفارقت نمی کند مبدأ جسم است پس صرف مفارقت نکردن دلیل مبدأیت نیست تا در نتیجه عوارض لازمه نیز مبدأ شوند بلکه علاوه بر این، توقف شیء بر آن شیء غیر مفارق نیز شرط است یعنی مبدأ باید «ما یتوقف علیه الشیء» باشد.

خلاصه اینکه مبدأ جسم آن چیزی است که جسم برآن متوقف است و از جسم یا ما فی الجسم بالقوام جدا نمی شود.

اشکال: گفتیم که مبدأ آن چیزی است که جسم به آن احتیاج دارد من غیر انعکاس ولی در ماده و صورت هم ماده به صورت احتیاج دارد در فعلیت و هم صورت به ماده احتیاج دارد در تشخص پس هیچکدام مبدأ دیگری نیستند.

جواب: مبدأ آن چیزی است که جسم به آن محتاج باشد از جهتی بدون انعکاس از همان جهت پس صورت و ماده هر دو مبدأ یکدیگر هستند چون هر دو به یکدیگر احتیاج دارند از جهتی مختلف بدون انعکاس یعنی ماده به صورت احتیاج دارد از جهت فعلیت ولی صورت از این جهت به ماده احتیاج ندارد و صورت به ماده احتیاج دارد بخاطر تشخص ولی ماده از این جهت به صورت احتیاج ندارد پس هر دو جزء مبادی جسم هستند چون از جسم مفارقت نمی کنند و ما فی القوام جسم به آن دو محتاج هستند (یعنی صورت که ما فی القوام جسم است به ماده احتیاج دارد و ماده که ما فی القوام جسم است به صورت نیاز دارد).

ص: ۱۴۸

مبادی جسم بما هو جسم:

مبادی جسم بما هو جسم، چهار مبدأ هستند ماده و صورت و فاعل و غایت.

مصنف فاعل و غایت را ذکر نمی کنند چون مبادی خارجی جسم هستند ولی ماده و صوت را ذکر می کنند و صورت را به دو قسم تقسیم می کنند یکی صورت جسمیه و دیگری صورت نوعیه و وقتی صورت جسمیه را توضیح می دهند می فرمایند که آن تعین خاص که جسم تعلیمی باشد از عوارض است و از مبادی نیست ولی قابلیت ابعاد ثلاثه که همان صورت جسمیه باشد از مبادی است پس جسم تعلیمی مبدأ نیست بلکه لازم یکی از مبادی است یعنی لازم صورت جسمیه است.

مبادی جسم بما هو متغیر :

مبادی زائده جسم بما هو متغیر را مصنف دو تا می دانند یکی هیولی و دیگری مضاده یعنی صورت قبلی و بعدی با هم جمع نمی شوند و به قول خودشان صورتی داریم که یتغیر الجسم عنه و صورتی داریم که یتغیر الجسم الیه و این دو با هم قابل جمع نیستند. مصنف نفرمودند که صورت حاصله و زائله از مبادی هستند چون هر دو جسم را مفارقت می کنند ولی ضدیتی که بین این دو است هیچوقت از جسم مفارقت نمی کند پس در نتیجه این ضدیت مبدأ است و به هر دو صورت هم اشاره دارد.

به عبارت دیگر مبدأی که ما در جسم بما هو متغیر داریم یکی هیولی است و دیگری امری است متوسط که هم ما یتغیر عنه است و هم ما یتغیر الیه است. در واقع آن امر متوسط همان است که در آن ضدیت است و این امر واقعا موجود است ولی ما نمی یابیم آن را جز در مواردی که تغییر از صورت زائله به کائنه تدریجا انجام می شود مانند اینکه رنگ سفیدی بخواهد سیاه شود که این تغییر در لون تدریجا اتفاق می افتد و می توان حالت متوسطه را بین آنها یافت که آن حالتی است بین سیاهی و سفیدی و در تغییر در جواهر نیز همینگونه است ولی چون تغییر دفعی است آن حالت متوسطه را نمی یابیم. دقت شود که با این عبارت باز صورت مبدأ است ولی نه صورت زائله بالخصوص و نه صورت حادثه بالخصوص بلکه مطلق صورت که هم یتغیر عنه است و هم یتغیر الیه است.

پس روشن شد که صورت خالیا از قید حادثه و زائله آن حالت متوسطه است و مبدأ است و این صورت مطلق اگر قید زائله بگیرد، مضاد می شود با صورت حادثه و اگر قید حادثه بگیرد مضاد می شود با صورت زائله. پس می توان گفت اصل صورت یا همان صورت علی سبیل البدلیه مبدأ است.

مبادی جسم بما هو متغیر و مستکمل و کائن:

در مبادی جسم بما هو متغیر ما مضاده را آوردیم ولی در کائن و مستکمل مضاده ای نیست چون در آنها شیء، فاقدِ چیزی است و بعد آن را واجد می شود و اینگونه نیست که مستکمل و حادث واجد چیزی باشند و بعد آن را از دست بدهند و شیء دیگری را جانشین آن کنند پس در آن دو مضاده ای نیست بلکه مشروط به عدم المضاده هستند در نتیجه اگر بخواهیم جسم بما هو متغیر و کائن و مستکمل را با هم لحاظ کنیم دیگر نباید مضاده را در مبادی قرار دهیم پس اگر جسم بما هو متغیر و مستکمل و کائن را لحاظ کنیم مبادی هیولی و هیئت و عدم می شوند.

سؤال : چرا در هنگام شمردن مبادی جسم بما هو متغیر هیولی را نیز ذکر می کنند ولی صورت را ذکر نمی کنند؟ اگر می خواهند مبادی جسم بما هو جسم را نیز ذکر کنند پس باید صورت را نیز ذکر کنند و اگر می خواهند فقط مبادی زائده را بیان کنند پس هیولی را نیز نباید مطرح کنند.

جواب : ذکر هیولی در اینجا از حیث و غرض دیگری است. آن هیولی در مبادی جسم بخاطر مبدأیت نسبت به جسم است ولی ذکر هیولی در اینجا به خاطر این است که در هر جسم متغیر و مستکمل و حادثی باید شیئی ثابت باشد کما اینکه بیان شد یعنی باید شیئی باشد که ثابت باشد و فقط صورتش تغییر کند یا صورتی برای آن حاصل شود و بعبارت دیگر هیولی در جسم بما هو متغیر و مستکمل و حادث نیز دخالت دارد و شرط است که هیولی ثابتی باشد ولی صورت جسمیه در این سه دخالت ندارد و فقط در جسمیت دخالت دارد پس ذکر هیولی در اینجا بخاطر قابلیتش است و ما به هیولای قابل نیاز داریم.

ص: ۱۵۰

همچنین این هیولی در اینجا اعم از هیولی اولی و ثانیه است مثلا در تغییر صورت جوهری عنصری، هیولی اولی ثابت است و در تغییر سایر صور هیولی ثانی یا همان جسم (اعم از هیولی اولی و صورت) ثابت است.

ترجمه و شرح متن :

ترکیب عبارت:

«جسم» مبتدا است و «له من المبادی» تا آخر خبر است.

«له» خبر مقدم است و مبتدایش یا «التی لیست مفارقه له» است که بعدا با «اما من حیث...» تفصیل داده می شود و یا اینکه «التی» صفت «المبادی» است و «فالهیولی و الصوره» که در ادامه مطرح می شوند مبتدا باشند برای «له».

ترجمه عبارت:

پس برای جسم از مبادی هیولی و صورت است.

و مبادی آن چیزهایی هستند که علاوه بر متوقف علیه بودن، از جسم و یا آنچه که بالقوام در جسم است جدا نمی شوند.

بالقوام : می تواند به دو نحو معنا شود یا اینکه در مقابل جزء بالعرض باشد همانگونه که در توضیحات قبل از متن اینگونه بیان شد بنا بر این تفسیر «بالقوام» متعلق است به متعلَّق «فی الجسم» که «ثَبتَ» باشد یعنی آنچه که ثابت است در جسم بالقوام. تفسیر دوم این است که صفتی برای مفارقت باشد یعنی مفارقت ندارد چون بالقوام است بنابر این تفسیر علت عدم ذکر فاعل و غایت نیز مشخص می شود چون فاعل و غایت بالقوام نیستند یعنی قوام جسم به ماده و صورت است فقط و فاعل صادر جسم است و غایت هدف صدور است. پس اگر تفسیر دوم را بپذیریم مصنف در حال شمردن مبادی داخلی جسم هستند لذا فاعل و غایت را ذکر نکرده اند و اگر تفسیر اول را بپذیریم بنابر این تفسیر مصنف بخاطر وضوح فاعل و غایت یا اینکه از این جهت که این دو طبیعی نیستند آنها را ذکر نکرده است.

ص: ۱۵۱

و این نحو از مبادی را اختصاص می دهیم به اسم «مبادی».

غالبا کلمه اختصاص را بر عکس استفاده می کنند و منظور اصلی این است که اسم مبادی مختص به اینهاست.

اما از این جهت که آن جسم، جسم است مطلقا (بما هو جسم و خالی از صفات تغیر و حدوث و استکمال) مبادیش عبارت اند از هیولی و صورت جسمیه ای است که ذکر شده که لازم آن صورت جسمیه است کمیات عرضیه (یعنی جسم تعلیمی لازمه صورت جسمیه است) و صورت نوعیه ای که جسم را کامل می کند.

در بعضی نسخ خطی بجای «او الصوره النوعیه» آمده «و الصوره النوعیه» و این صحیح تر است.

صورت نوعیه جزء مختص جسم است و به منزله فصل است. در منطق گفته می شود که جنس جزأ عام است و فصل جزء خاص است. شنونده گمان می کند که همانگونه که عام یعنی اعم از نوع، خاص هم یعنی اخص از نوع ولی این اشتباه است و خاص که در تعریف فصل می آید یعنی مختص به نوع و مساوی با نوع و صورت نوعیه نیز مختص به جسم است و جسم را کامل می کند ولی صورت نوعیه هر جسمی با جسم دیگری که نوعش متفاوت است فرق می کند.

و جسم از این جهت که متصف است به یکی از این صفات (استکمال و تغیر و حدوث) پس اضافه شده است برای او مبادی دیگری که عبارت باشند از نسبت عدم که این عدم مقارن است با هیولای جسم قبل از اینکه این صفات حاصل باشند.

زید له نسبه العدم : ظاهرا مصنف این عدم را برای هیولی مبدأ قرار نداده اند بلکه نسبت این عدم با جسم را مبدأ قرار داده اند و با این تعبیر اشکال جلسه قبل حل می شود و درست است که عدم با جسم دائما همراه نیست ولی این نسبت دائما همراه جسم است یعنی همیشه این نسبت عدم همراه جسم است یعنی همیشه این جسم به حالتی است که قبلا این صفت را نداشته است و بنابر این توضیح نیز اشکال می شود که ما با عبارت و لفظ کاری نداریم و در واقع قبلا عدم با جسم همراه بود ولی اکنون همراه نیست پس باز نمی تواند مبدأ باشد.

ص: ۱۵۲

و در بعضـی از نسخ به جای «نسبه العدم»، «بسببه العدم» آمده یعنی برای جسم به سبب اینکه متغیر و کائن و حادث است، عدم اضافه می شود به عنوان مبدأ و این عبارت صحیح تر به نظر می رسد.

و این عدم مبدأ می شود بنا بر آنچه که گفته شد.

پس جسم به اعتبار این که موصوف است به این صفات مبدأی دارد به نام عدم.

و این اتصـاف به دو نحو قابـل لحاظ است یا به لحاظ اینکه موصوف است به یکی از این سه تا علی البـدل و یا اینکه موصوف است به تغیر فقط.

و اگر اخذ کردیم جسم را به نحوی که بتواند متغیر یا مستکمل و حادث باشد پس مبادی او هیولی و هیئت و عدم خواهد بود.

و هیولی در اینجـا یعنی آنچه که قابـل صورت زائله و حـادثه است در متغیرو قابـل صورت حـادثه است در مسـتکمل و حادث است.

هیئت در اینجـا مرادف بـا صـورت است چه جـوهری و چه عرضـی. هیئت در سـایر ابـواب بر صـور عرضـیه اطلاـق می شود و صورت نیز فقط بر صور جوهریه اطلاق می شود ولی در اینجا عام هسـتند و هر دو هم بر جوهریات و هم عرضـیات اطلاق می شونـد. صورت جوهریه که دائمـا مبـدأ است و صورت عرضـیه نیز در آنجـا که جسم را «بمـا هو متصف بتلـک العرض» لحاظ کنیم مبدأ است مثلا اگر جسم را بما هو ابیض ملاحظه کنیم در این حالت، صورت عرضیه نیز مبدأ خواهد بود.

و اگر در جسم فقط متغیر را اخذ کنیم و جسم را مختص به متغیر کنیم در این صورت مبادی فقط هیولی و مضاده خواهند بود.

ص: ۱۵۳

منظور از مضاده در اینجا مضاده بین ما یتغیر عنه و ما یتغیر الیه است.

و علت مبدأ بودن مضاده این است که تا مضاده نباشد متغیری حاصل نمی شود چون اگر مضاده نباشد صورت جدید با صورت قبلی جمع می شود و این استکمال می شود و دیگر متغیر نخواهد بود.

پس همانا متوسط آن چیزی است که تغییر داده می شود از آن و به سوی آن و این تغیر در آن حادث می شود بخاطر اینکه ضدیتی در آن است و همین ضدیت را به عنوان مبدأ برای جسم بما هو متغیر قرار می دهیم.

بحث را در جلسه آینده ادامه خواهیم داد.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹